جامعة الأزهر
كلية الشريعة والقانون بالقاهرة
الدراسات العليا
قسم أصول الفقه

رسالة الإمام الشافعي في المنظور الاستشراقي

(دراسة تحليلية تقويمية)

رسالة مقدمة للحصول على درجة العالمية (الدكتوراه) في أصول الفقه

إعداد الباحث

هاني محمود حسن

المدرس المساعد بقسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق، جامعة عين شمس

إشراف

الأستاذ الدكتور

محمود عبد الرحمن عبد المنعم

أستاذ ورئيس قسم أصول الفقه

بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة

١٤٤٠هـ = ٢٠١٩م

شكر وتقدير

أتقدم بخالص الشكر والعرفان، وفائق التقدير والامتنان إلى أستاذي المشرف، الأستاذ الدكتور/ **محمود عبد الرحمن عبد المنعم**، العالِم الجليل، والمربي الفاضل، الذي أفسح لي صدره، وأفاض عليَّ من واسع علمه، وجاد عليّ بنفيس وقته، ولم يألُ جهدًا في توجيهي إلى كل سبيل ييسر عليَّ إخراج هذا البحث في أحسن صورة ممكنة، فكانت ملاحظاته الدقيقة، وتوجيهاته القيمة، وأبوُّته الحانية، معوانًا قيِّما وقويمًا، شرح الله به صدري، ويسر به أمري، وأرشدني به إلى مواطن التقصير في بحثي، فجزاه الله عني خيرًا.

كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى أستاذيَّ الجليلينِ اللذَين تفضلا بمناقشة هذه الرسالة؛ ليفيضا عليَّ من مُزْن علمهما، ويهديا إليَّ جواهر نصحهما:

- فضيلةِ الأستاذ الدكتور / **علاء الدين حسن داهش**
- وفضيلةِ الأستاذ الدكتور/ **إسماعيل محمد علي عبد الرحمن**

كما أتقدم بجزيل الشكر لكل من أعانني على إنجاز البحث.

***

ألم تر آثار ابن إدريس بعده ... دلائلها في المشكلات لوامعُ
معالم يفنى الدهر وهي خوالد ... وتنخفض الأعلام وهي فوارعُ
مناهج فيها للهدى متصرف ... موارد فيها للرشاد شرائعُ
فمن يك علمُ الشافعي إمامَه ... فمرتعه في باحة العلم واسعُ
(أبو بكر بن دريد صاحب الجمهرة)

****

((لما نظرت في الرسالة للشافعي أذهلتني؛
لأنني رأيت كلام رجل عاقل فصيح ناصح،
فإني لأكثر الدعاء له))
عبد الرحمن بن مهدي[(1)]

(١) الرسالة للشافعي (١/ ص ص ٣-٤)، مقدمة المحقق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، مطبعة الحلبي، ط ١، ١٣٥٨هـ/١٩٤٠م.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي شرع لعباده **أصول** الملة **وفروعها**، وأنزل على **خصوص** رسوله صلى الله عليه وسلم لوامع **منار أنوار** الوحيين وكلفه بتبليغها، وأرشده إلى نصبِ **قواطع الأدلة** على **حجية نصوصها**، وعهد إليه في أمانة **الرسالة برفع الحاجب** عن درك **المقاصد** من **دلالة منطوقها**، **وفقه** المعاني **من** مرامي **مفهومها**، **وفرض** عليه **الاجتهاد** في **بيانها** دون **الكفاية بالمجمل** في **تقريب إرشادها**، فأخرجهم صلى الله عليه وسلم -**بصريح برهانها وإبهاج منهاجها**- من حيز **إشكال** مبهمات الجهالة إلى **غاية الوصول** إلى **تجلي** أنوار الهداية **وعموم** ضيائها، فأزال عن نفوسهم **موانع الفقه** لجوهر **الحقيقة** بتمامها، وبدد عن ساحة عقولهم كل **باطل** من **فاسد تأويلها**، وسنَّ لمن بعده سبيل **الفقه لدلالة العبارة** من **منطوق نصها**، وطريق القَنْص **لفحوى الإشارة** من **مفهوم بيانها**، فكان **محصولُ الحاصل** من **منخول تقرير بيانه** صلى الله عليه وسلم **نبراسَ العقول الصحيحة** في **تحصيل اعتبارها وتحرير قياسها**، وروضة **الناظر** في صلاح نفسه في معَجَّل معاشها، **ونهاية السول المستصفى** في تطلب نجاتها في مؤجَّل معادها.

وانتفع **بمصادر** هداها كل **مجتهد** في سلوك سبيل النجاة ببذل **الواجب والمستحب** من **مشروط أسبابها**[1]، وإدراكِ[2] **العلل** الشرعية التي توصل الأفهام الصحيحة إلى **الاستدلال** على **مقاصد** السلامة من **فاسد** أوهامها.

وأعرَضَ عن هديها كلُّ **مقلد** لشيطان الغواية **أفتَتْه** النفسُ الأمارة **بتقييد** الأسماع عن **الامتثالِ لأمر** ربها، فأطلق العنان لارتكاب **المحرم والمكروه** من أفعالها، التي لا **رخصة** فيها تسوغ **العزيمة** على تقحم **المضيَّق** من ساحاتها، مع توافر **الموسَّع** من رَحْب **حَلالها المأذون فيه** بكلمات ربها.

وأبى قبولَها كلُّ مفتون ما نهى نفسَه عن غَيها فحجزها عن **منقذها من ضلالها**.

وأشهد أن لا إله إلا الله الذي أرسل سيدنا محمدًا صلى الله عليه وسلم **بناسخة** الشرائع وختامها، فصار **شرع من قبلنا** مرهون الحجية **بإثبات** تشريعها، وتوكيد **تقريرها**.

---

(١) الضمير هنا يعود على (النجاة).

(٢) معطوف على (سلوك)

وأشهد أنَّ سيدنا محمدًا صلى الله عليه وسلم عبد الله ورسوله السيد السند، والهادي **المعتمد** لكل **مستفت** باحث –**بالدليل**– عن **ركن** شديد **العُمد**، الذي خصه الله تعالى بـأن أوتي **جمع الجوامع** من **لمعٍ** الكلم اللوامع، التي انهمرت على أفئدة المؤمنين **كالغيث الهامع**.

ورضي الله عن أئمة الهدى ذوي **التبصرة**، ومصابيح الدجى ذوي البصائر النيِّرة، الذين ورثوا عن النبوة ما أحسنت بلاغه من **الرسالة** المطهرة، فأفنوا أعمارهم في تبليغ الديانة المظفَّرة، وصون جواهر الشريعة المحبَّرة، وحفظوا لنا **مناهج العقول** المخرجة للأفهام من ظلمات الوهم بلوامع **الأنوار**، وصنفوا لتحقيق هذا الغرض **نفائس الأصول** من جلائل الأسفار، الحاوية لحكيم الأخبار وعيونِ ما اجتمع لهم من دقيق الأنظار، ولطيف الأفكار، فطارت بها الركبان ناشرة علومهم بين الأنام، إذ تحلت بمتين **الإحكام في أصول الأحكام**، فاستحقوا أن تعرف الأمة قدرهم، ويقدم لها التعريف الوافي بشريف جهودهم، وجليل آثارهم؛ ذبًّا عن الشريعة المطهرة، وأئمتها الأكـرمين البررة، الذين جهل قدرَهم أقوامٌ خيمت ظلالُ الجهالة على عقولهم، وأمرضت آفـات الريـب قلوبهم، فرمَوا أعلام الهدى بآثم الافتراءات، وأثاروا حول علومهم غبار الزائف من الشبهات[1]، فصار لزامًا على من عرف قدرهم، ونفعه الله بجليل علومهم أن يذب عنهم، ويرد كيد الكائدين لهم بمقولات التضليل التي توقع العقل المسلم المعاصر في مضايق الحيرة، ومهاوي التشتيت.

ورضي الله عن إمامنا **الشافعي**، المجدِّد اللوذعي[2]، والعبقري الألمعي[3]، ((ذو الشرف المنيف، والخلق الظريف، له السخاء والكرم، وهو الضياء في الظلم، أوضح المشكلات، وأفـصح عـن المعضلات، المنتشر علمه شرقا وغربا، المستفيض مذهبه برا وبحرا، المتبع للسنن والآثار، والمقتدي بما اجتمع عليه المهاجرون والأنصار، اقتبس عن الأئمة الأخيار، فحدث عنه الأئمة الأحبار. حاز المرتبة العالية، وفاز بالمنقبة السامية؛ إذ المناقب والمراتب يستحقها من له الدين والحسب. وقد ظفر

(١) قال أبو هلال العسكري: ((الفرق بين الدلالة والشبهة: فيما قال بعض المتكلمين: أن النظر في الدلالة يوجب العلم، والشبهة يعتقد عندها أنها دلالة فيختار الجهل)). (معجم الفروق اللغوية)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ«قم»، ط ١، ١٤١٢هـ، (ص: ٢٣٤). ومنه يعلم أن الشبهة سميت كذلك؛ لأنها تـشبه الدليل المفيد العلم، ولكنها في حقيقتها ليست دليلا، وبالتالي فما ينتج عنها جهل لا علم.

(٢) اللَّوْذَعِيّ بمعنى: الذكي الشهم الفصيح، الذي يُسرع إلى الفهم والصواب، فكَأَنَّهُ من ذكائه يتلذع –أي: يتوقد– لكـن عن غير عجلة. وهي كلها خصال شريفة جمعها الشافعي وأربى عليها. ينظر: (لسان العرب)، لابن منظور، بيروت، دار صادر، ط١ (٨/ ٣١٨)؛ (الغريب المصنف)، لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: صفوان داودي، الجامعة الإسـلامية بالمدينة المنورة (١/ ٣٥٧)؛ الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، للجوهري، بيروت، العلم للملايين، ط ٤، ١٩٩٠، (٣/ ١٢٧٨)؛ مقاييس اللغة، لابن فارس، اتحاد الكتاب العرب، ١٤٣٢=٢٠٠٣ (٥/ ٢٤٤).

(٣) ذكر العسكري فرقًا بين اللوذعي والألمعي: أن اللوذعي: الخفيف الظريف، من لذع النار، وهو سرعة أخذها في الشيء، والألمعي: الفطن الذي يتبين عواقب الأمور بأدنى لمحة تلوح له. (معجم الفروق اللغوية)، المرجع السابق، (ص: ٤٧٠).

الشافعي بهما جميعا، شرف العلم والعمل به، وشرف الحسب قربه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فشرفه في العلم ما خصه الله تعالى به من تصرفه في وجوه العلم، وتبسطه في فنون الحكم، فاستنبط خفيات المعاني، وشرح بفهمه الأصول والمباني، ونال ذلك بما يخص الله تعالى به قريشا من نبل الرأي))(١).

أما بعد، فإن علوم الإسلام –وفي قلبها علم الفقه وعلم أصوله– هي الشجرة الباسقة التي تجسد جذور هذا الدين المتمثلة في الكتاب الحكيم والسنة المحكمة، ولم تزل هذه العلوم –على مر القرون وكر الأيام– ترفد المسلمين بما لهم من حقوق ليستوفوها، وما عليهم من واجبات ليوفوها، محققة مصالح العباد وعمران البلاد في المعاش والمعاد، ولم تزل الامة –بعامتها وأئمتها– تعرف لهذه العلوم قدرها وفضلها، وتعمل على حفظها علما وعملا، وتنفي عنها تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين.

وقد توخيت البحث في موضوع يمس اهتمامات المسلمين في هذا الزمان؛ كي يستحق أن ينفِق الباحث في معاركته أنفسَ أوقاته، ويقتطعَ لبحثه شطرا من ربيع حياته؛ إذ تمس –مشكلة هذا البحث تحدياتِ الواقع الإسلامي الراهن، وتخيم بظلالها على ساحة معاناة المسلم المعاصر، الحائر بين: التمسك بتراث مظلوم، يقال: إنه قد عفا عليه الزمان(٢)، وبين حداثة برَّاقة يحاولون إظهارها بأنها الفردوس الأرضي المنشود، وأن شرط التنعم فيه هو التخلي عن هذا التراث الذي علاه صدأ الشيخوخة بزعمهم، ولا يدري المخدوع أن أمة من الأمم لم تستطع أن تحقق حداثتها إلا استمدادًا من ذخائر تراثها، وبناءً على نفائس ما تركه عظماؤها من جواهر الأفكار، ونفائس المعارف وحكيم الأخبار.

ولهذا خطر لي أن أختار للبحث موضوعًا يسهم بحثه في لفت نظر العقل المسلم إلى جذور الخلل الذي يضرب بأطنابه في تربة الساحة الثقافية المعاصرة، وتنبيه أفكار المسلمين إلى أصول الشبهات التي باتت تلوث –بغبار التلبيس– آفاق الفكر المعاصر وقد بات مبتلى بانهمار الوابل بسموم التضليل من مُعصرات الاستشراق غير المنصف **والحداثة المتَغرِّبة المقلدة** له، وذلك إيمانًا

---

(١) اقتبست هذه الفقرة من مفتتح ترجمة أبي نعيم الأصفهاني للشافعي في (حلية الأولياء وطبقات الأصفياء)، ج ٩/ص ٦٣، ط: السعادة بمصر، ١٣٩٤هـ – ١٩٧٤م.

(٢) فيؤول الأمر إلى شعور المسلم بالخجل من الانتماء لهذا التراث واعتباره مرتكزا للهوية الإسلامية، فيجد ضيقا من الانتماء إلى حضارة وتاريخ هذه الأمة، فيتم إنزال التراث من كابينة القيادة إلى قفص الاتهام، وتحويل الوحي من حاكم على الحضارة المعاصرة إلى مجرد محام عن منتجاتها، يسوغها ويرافع عنها. والسؤال المؤلم الذي يفرض نفسه هنا: ما هو الدور الحضاري الذي يمكن أن نقدمه للعالم إذا كان قصارى ما نستطيعه في علاقتنا مع الغرب هو أن نقول لهم: إن منتجاتكم الحضارية والثقافية يمكن أن نجد لها تخريجا في تراثنا، وشواهد من فقهنا؟. ينظر: (مآلات الخطاب المدني)، إبراهيم السكران، تفكر للبحوث والدراسات، ط الثانية، ١٤٣٨= ٢٠١٧، ص ١٩-٢٠.

من الباحث: بأن علم الأصول حائط صدٍّ فكري منيع، يَقي العقل المسلم من غوائل الإفراط والتفريط، ويحفظ الفكر الإسلامي من الوقوع في براثن الغزو الفكري؛ لأنه أيضًا على رأس علوم المنهج[(١)]، وقواعد التفكير، وطرائق البحث والنظر، ومن ثم لا تنحصر فائدته في: (معرفة قواعد استنباط الأحكام من أدلتها)؛ ولهذا كان علم الأصول على رأس العلوم التي استهدفتها المطاعن العصرية، وصوبت إلى أئمته وأمهات كتبه سهام التجريح؛ سعيا في تغيير بوصلة العقل المسلم، وصرف الشباب المسلم المثقف عن الاقتداء بالنماذِج الملهمة الأصيلة، إلى القناعة بالمناهج البِدْعية، التي تخرج بمعاني القرآن والسنة عن مراد الحق، وتعمل على تطويعها على وفق أهواء الخلق، فصارت وبالًا على الإسلام وأهله، وفتن ببريقها الخادع مَن فُتن من الذين لم يتسلحوا بالاعتصام بحبل الله المتين، والاقتداء بأئمة الهدى.

((فإن بلاء الإسلام ومحنته عظمت من هاتين الطائفتين: أهل المكر والمخادعة والاحتيال فى العمليات، وأهل التحريف والسفسطة[(٢)] والقرمطة[(٣)] فى العِلميات. وكل فساد فى الدين -بل

(١) وتعرف بالميثودولوجيا. ينظر: (أبجديات البحث في العلوم الشرعية: محاولة في التأصيل المنهجي)، د. فريد الأنصاري، الدار البيضاء، منشورات الفرقان، ط١، ذو القعدة ١٤١٧= أبريل ١٩٩٧، (ص ٨).

(٢) [نسبة إلى السُّوفسطائية، وهم جماعة من المتفلسفة كانوا ينكرون حقائق الأشياء وإمكان العلم بها، وشن عليهم أفلاطون حملة شعواء. وعرفها ابن تيمية في "بيان تلبيس الجهمية" (١/ ١٥٠) بأنها: "جحود الحقائق الموجودة بالتلبيس والتمويه"، وعرفها الجرجاني بأنها: "قياس باطل مركَّب من الوهميات، المراد منه تغليط الخصم وإسكاته". التعريفات (١٥٨)، المعجم الوسيط (١/ ٤٣٣). والسفسطة مغالطة قديمة لكنها شائعة في كتابات المنظور الاستشراقي، خاصة التأويلات الحداثية، وقد كشف د. عبد الوهاب المسيري عن تغلغل المغالطات السوفسطائية في فكر الحداثة وما بعد الحداثة (التفكيكية)، يقول المسيري في سياق المقاربة بين الفلسفة السوفسطائية وفلسفات ما بعد الحداثة (التفكيكية): ((وقد بيَّنا أن المشروع التحديثي العقلاني المادي كان يحوي عناصر تفكيكية معادية للإنسان داخله. ويمكن تشبيه ما بعد الحداثة بالفلسفة السوفسطائية (بروتاجوراس [٤٨٠ ــ ٤١٠ ق. م] وجورجياس [؟ ــ ٣٧٥ ق. م] وغيرهما)، وهي فلسفة مادية عدمية نادت -في بداية الأمر- بأن الإنسان مقياس كل شيء، ولكنها تدريجياً بدأت تزيح الإنسان عن المركز، وتحل محله الطبيعة/المادة، ثم انتهى الأمر بالسوفسطائيين أن أنكروا أية حقيقة كلية نهائية متجاوزة لحواسنا. ولذا أصبحت المعرفة المستقلة عن الحواس مستحيلة. ولذا يمكن إنكار الوجود ذاته: لا شيء موجود، وإن وُجد شيء فلا يمكن أن يُعرَف، وإذا أمكن أن يُعرف فلا يمكن إيصاله للغير. وإذا لم يكن هناك معرفة مشتركة فلا تُوجَد بالتالي قوانين أخلاقية خارجية يخضع لها الناس جميعاً. ولا يوجد قانون عام مُؤسَّس على العدالة؛ إذ ليست هناك عدالة عامة بالمعنى الذي يفهمه الناس، فالقوانين من اختراع الأقوياء، ولذا يحق للقوي أن يَخرُج على القانون إن استطاع. والدافع الأساسي لسلوك الإنسان هو الأنانية، وإذا أصبح الإنسان خيِّراً فهذا ليس بسبب خير أو شر فطري، وإنما بسبب التنشئة الاجتماعية والفكرية. والمجتمع في حالة صراع دائم، يسود فيها منطق: البقاء للأصلح. ويمكن القول بأن الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة هو انتقال من مرحلة مادية صلبة ورثت كثيراً من مقولات الأفلاطونية والمسيحية -بعد علمنتها- إلى مرحلة مادية سائلة تشبه مقولاتُها مقولات الفلسفة السوفسطائية)). موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د. عبد الوهاب المسيري، (٢/ ١٤٦). وينظر: موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، مجموعة مؤلفين، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م، (١٠/ ٦٩٢).]

(٣) [نسبة إلى القرامطة، وقد سلكوا سبيل التأويلات الشاذة لنصوص الشريعة، والقرامطة فِرقة إسماعيليّة باطنيّة أسّسها =

والدنيا- فمنشؤه من هاتين الطائفتين؛ فبالتأويل الباطل قتل **عثمان**، وعاثت الأمـــة فى دمائهـــا، وكفر بعضها بعضا، وتفرقت على بضع وسبعين فرقة، فجرى على الإسلام من تأويـــل هـــؤلاء وخداع هؤلاء ومكرهم ما جرى، واستولت الطائفتان، وقويت شوكتهما، وعاقبوا مـــن أنكـــر عليهم، ويأبى الله إلا أن يقيم لدينه من يذب عنه، ويبين أعلامه وحقائقه؛ لكيلا تبطل حجج الله وبيناته على عباده))(1).

من هنا تأتي أهمية البحث في موضوع: نقد رؤى المستشرقين والتغريبيين حول علم الأصول، وتاريخه، وأئمته، ومراجعه التراثية، مع تناول أحد المراجع الرائدة التي وجه لها الاستشراقيون سهام المطاعن؛ ويأتي في مقدمتها: **الرسالة**؛ حيث إن **الشافعي ورسالته** كانا غرضًا لسهام الطاعنين ممن يتبنون رؤية **المنظور الاستشراقي**، فاخترت **رسالة الشافعي** عينة بحثية؛ حيـــث إنهـــا المـــصنف الأصولي الرائد الذي نال القسط الأوفر من اهتمام **المنظور الاستشراقي**، فصارت دراسة رؤيـــة **المنظور الاستشراقي** لكتاب **الرسالة** أشد تعبيرا: لا عن رؤية هذا المنظـــور لأصـــول الـــشافعي فحسب، بل عن رؤيتهم لعلم الأصول أيضًا، ومن وراء ذلك تكشف عن طبيعة نظرتهم للعلـــوم الإسلامية بوجه عام.

وتكمن الأهمية المنهجية لهذا الموضوع كذلك: في أن أولى ما ينبغي أن يعنى به الباحثون الآن هو معالجة الإشكاليات الراهنة بالمنهج المستمد من دين الأمة وهدي رسولها صـــلى الله عليه وسلم؛ إذ لا صحة لما تشيعه القراءات التغريبية من أن المنهج والأدوات أمور بـــشرية صرفة، فقد أكدت البحوث الإسلامية أن التلقي عن الشرع كان للمنـــهج كمـــا كـــان للنصوص والأحكام، وعليه فالقيمة المنهجية الكبرى لهذا البحث: أنه يحاول الكشف عـــن القدرة المنهجية لعلم الأصول –في مواجهة المطاعن العصرية- عبر أدوات العلم نفسه.

وليس في بحث هذا الموضوع ترويج للشبهات المتعلقة بموضوعه؛ فإنها قد راجت، لا سيما بعد ذيوع الفضائيات التي أفردت مساحات إعلامية لإبراز شبهات الطاعنين في العلـــوم الإســـلامية،

قَرْمَط حمدان (ت ٢٩٤هـــ/ ٩٠٦م). معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/ ١٨٠٤)، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط ١، ١٤٢٩ هـــ – ٢٠٠٨ م. وبيَّن ذلك ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٥٠) حيث قال: "القرمطة التي هي تحريف الكلم عن مواضعه، وإفساد الشرع واللغة والعقـــل بالتمويـــه والتلبيس. . . وسمي قرمطة؛ لأن القرامطة هم أشهر الناس بادعاء علم الباطن المخالف للظاهر ودعوى التأويلات الباطنة المخالفة للظاهر المعلوم المعقول من الكتاب والسنة")). موسوعة الإجماع في الفقه الإســـلامي، المرجـــع السابق، (١٠/ ٦٩٢). وعلى هذا فالمراد بالقرمطة: تحريف المعاني الشرعية عن مقاصدها بالتأويلات الشاذة].

(١) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن القيم، ت: محمد حامد الفقي، مكتبة المعـــارف، الريـــاض، (٢/١٣٩) بتصرف.

الذين يرفعون لواء الحداثة والتجديد مع غياب حقيقته[1] عن تلك الرؤى، فصار لزامًا على أهل الشأن التعرض لهذه الشبهات العصرانية بالرد والتفنيد؛ لأن الشبهة إذا راجت وانتشرت، وسمِعها الخاصّة والعامة، وجب على أهل العلم التصدي لها بالرد[2].

((وكيف لا يكون بيان ذلك من الجهاد في سبيل الله؛ وأكثر هذه التأويلات المخالفة للسلف الصالح من الصحابة والتابعين وأهل الحديث قاطبة وأئمه الإسلام الذين لهم في الأمة لسان صدق؛ يتضمن من عبث المتكلم بالنصوص وسوء الظن بها من جنس ما تضمنه طعن الذين يلمزون الرسول ودينه وأهل النفاق والإلحاد [...]، فالمدافعة عن كلام الله ورسوله والذب عنه من أفضل الأعمال وأحبها إلى الله وأنفعها للعبد، ومن رزقه الله بصيرة نافذة علم سخافة عقول هؤلاء المحرفين، وأنهم من أهل الضلال المبين، وأنهم إخوان الذين ذمهم الله بأنهم يحرفون الكلم عن مواضعه الذين لا يفقهون ولا يتدبرون القول، وشبههم بالحمر المستنفرة تارة، وبالحمار الذي يحمل أسفارا تارة، ومَن قَبِل التأويلات المفتراة على الله ورسوله -التي هي تحريف لكلام الله ورسوله عن مواضعه- فهو من جنس الذين قبلوا قرآن **مسيلمة** المختلق المفترى)) [3].

---

(١) سيأتي أن ((التجديد الذي يزعم العلمانيون أنهم يمارسونه للدين ليس أكثر من عملية نقل أو سطو على ما هو شائع في الثقافة الغربية الوضعية، وعرضه في الساحة الثقافية العربية والإسلامية على أنه إبداع أصيل)). ينظر: (العلمانية: المفهوم، والمظاهر، والأسباب)، أبو سفيان مصطفى باحُّو السلاوي (ص: ١٨)، جريدة السبيل، المغرب، ط١، مشيرا إلى (العلمانيون والقرآن) ص ٦٣٧.

(٢) يقول الغزالي في بيان الباعث على تصنيفه في الرد على مذهب أهل التعليم (الباطنية): ((وكان قد نبغت نابغة التعليمية [الباطنية]، فعنّ لي أن أبحث في مقالاتهم، لأطّلع على ما في كنانتهم فجمعت تلك الكلمات، ورتبتها ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق، واستوفيت الجواب عنها، حتى أنكر بعض أهل الحق مبالغتي في تقرير حجتهم، فقال: هذا سعي لهم، فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها، وترتيبك إياها. وهذا الإنكار من وجه حق، فقد أنكر أحمد بن حنبل على الحارث المحاسبي رحمهما الله تصنيفه في الرد على المعتزلة، فقال الحارث: الرد على البدعة فرض فقال أحمد: نعم، ولكن حكيت شبهتهم أولاً ثم أجبت عنها، فيم تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه، ولا يلتفت إلى الجواب أو ينظر في الجواب ولا يفهم كنهه؟ وما ذكره أحمد بن حنبل حق، ولكن في شبهة لم تنتشر و لم تشتهر، فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب، ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية. نعم، ينبغي أن لا يتكلف لهم شبهة لم يتكلفوها، و لم أتكلف أنا ذلك، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحابي المختلفين إلي، بعد أن كان قد التحق بهم، وانتحل مذهبهم، وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم، بأنهم لم يفهموا بعد حجتهم، فلم أرض لنفسي أن يظن بي الغفلة عن أصل حجتهم، فلذلك أوردتها، ولا أن يظن بي أني – وإن سمعتها – لم أفهمها، فلذلك قررتها. والمقصود، أني قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان، ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان)). المنقذ من الضلال، (ص: ١٦٠) بتصرف، تقديم وتحقيق: د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر.

(٣) الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، ابن القيم (١/ ٣٠٢)، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط: الأولى، ١٤٠٨هـ.

أهمية البحث:

تُستمد أهمية البحث من أهمية علم الأصول وكتاب الرسالة، التي أغرت بعضهم بالتركيز عليهما في توجيه سهام النقد، عن وعي بمكانة أصول الفقه عند الشافعي وأهمية كتاب الرسالة[(١)].

بل يرى الباحث **إبراهيم السكران**[(٢)] أن علم الأصول ((ربما يكون أكثر علوم الإسلام تعرضا للتشكيك والارتياب والقدح في الخطاب الحداثي المعني بإعادة تأويل التراث))[(٣)].

وتفسير ذلك: أن ((علم الأصول يقوم على محورين رئيسين: (مصادر التشريع)، و(قواعد فهم النص)؛ ولذلك تجدهم تارة يعبرون بقولهم: (التلقي والاستدلال)، ويَعنُون بالتلقي: (مصادر التشريع) أو (الأدلة)، ويعنون بالاستدلال: (مبحث الدلالة).

والحق أنه علم مذهل بتفاصيله الغزيرة والجهود المدهشة لعلمائه في تحرير جزئياته؛ ولأنه المسؤول عن الدلالة فقد لاقى هذا العلم وابلًا من سهام جنود الثقافة الغالبة[(٤)]، وحاولوا زحزحته عن طريقهم؛ لمسح الطريق، تمهيدًا لغرس بذور الفكر الغربي في الأراضي الإسلامية.

ومن الدعاوى التي طرحها وكلاء الثقافة الغالبة[(٥)]: أن علم الأصول علم اجتهادي، فما المانع من أن نطوره؟ وأن أصول الفقه ابتكرها الشافعي، ولذلك فهي مرتبطة باحتياجات عصره))[(٦)].

---

(١) ينظر على سبيل المثال في بيان إدراك المنظور الاستشراقي لأهمية كتاب الرسالة: أصول الفقه، للمستشرق يوسف شاخت، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية: إبراهيم خورشيد. د. عبد الحميد يونس. حسن عثمان، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١، ص ٨٥؛ ما وراء تأسيس الأصول .. مساهمة في نزع أقنعة التقديس، د/ علي مبروك، ص ١٥، القاهرة، دار رؤية، ط الأولى ٢٠٠٧.

(٢) باحث من بلاد الحرمين، معني بنقد الدراسات الاستشراقية والحداثية حول التراث، ومدارسها، وأعلامها، والكشف عن مظاهر تغلغلها وتأثيرها في الخطاب الإسلامي المعاصر، ما أدى لوقوع جمهرة من الشباب المسلم في براثن الانحراف الفكري؛ من جراء الانبهار بالهالة الزائفة التي يحيط الخطاب الاستشراقي/الحداثي بها نفسه، فعني الباحث بالكشف عن تقنيات هذا الخطاب في التضليل، وعوامل الخلل في هذا الخطاب التي لا ينتبه إليها بعض من يتعامل معه. وله مؤلفات عدة تتسم بالجدية وعمق الاطلاع، أبرزها: (التأويل الحداثي للتراث .. التقنيات والاستمداد)؛ و(مآلات الخطاب المدني)؛ و(سلطة الثقافة الغالبة)؛ و(الطريق إلى القرآن)؛ و(مسلكيات)، و(الماجريات)، وغيرها. ينظر: مآلات الخطاب المدني، إبراهيم بن عمر السكران، مركز تفكر للبحوث والدراسات، الطبعة الثانية ١٤٣٨= ٢٠١٧ ص ١٢٩-١٤٤.

(٣) التأويل الحداثي للتراث (ص ١٨٨)، مركز تفكر للبحوث والدراسات، ط: ١، ١٤٣٦ه = ٢٠١٥م.

(٤) يعني (الثقافة الغربية). وجنودها: الباحثون والكتّاب العرب والمسلمون الذين انبهروا بها، وأخذهم بريق حداثتها، فعملوا على نشر مفاهيمها دون نقد. ينظر: مقدمة كتاب (سلطة الثقافة الغالبة)، لإبراهيم السكران ص ٨، الرياض، دار الحضارة للنشر والتوزيع، ط الأولى ١٤٣٥=٢٠١٤؛ (روح الحداثة .. المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية) للدكتور طه عبد الرحمن، ص ١١، ٦٧، ٩٧، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط الأولى ٢٠٠٦.

(٥) يقصد: التغريبيين، الذين يعملون على التمكين للثقافة التغريبية في ديار المسلمين، على حساب التراث الإسلامي، ووصفها بـ(الغالبة) جارٍ على اعتبار أن الحضارة الغربية ينظر إليها –الآن– باعتبارها الحضارة الغالبة، وإن كنا نعتقد أن هذه الغلبة إلى حِين؛ لأن المؤشرات تفيد أن المشروع الحداثي الغربي أخفق في تحقيق ما وعد به الإنسان.

(٦) إبراهيم السكران، سلطة الثقافة الغالبة، السابق، (ص ١١٥).

((ولقد أدرك الفكر الحداثي أن العائق الأكبر في تبيئة[(١)] الحداثـــة والعلمانيـــة الغربيـــة في المجتمعات الإسلامية يكمن في هذه الأصول التي بها حفظ الإسلام، وحفظت شريعته، فاتجه رأسا إليها من الأساس؛ سعيًا في تفكيك المنهجية المعرفية الإسلامية، وهدم بنائها بمعول الفكر الغـــربي المعاصر؛ وذلك من خلال هدفين عامين سعى لتحقيقهما، وهما: محاولة التأكيد على ظنية ثبـــوت القرآن وحيًا إلهيًّا، ومن ثم ظنية ثبوت الأصول الأربعة(٢) أصولًا تشكل مرجعية نهائية.

والثاني، وهو مبني على الأول، محاولة التأكيد على تاريخية هذه الأصول بمعنى اســـتحالة أن تكون مطلقة متعالية عن تحكم الواقع المادي في تكوينها، ومن ثم محدوديتها بزمانها الذي ظهرت فيه)) (٣).

من هنا كانت الأهمية لتناول موقف هذا الفكر من أصول الاستدلال بدراسة تحليلية نقديـــة: تسعى لبيان تهافت نظرية الفكر الحداثي التي أقام عليها نقده للتراث، ومحاولته هدم منهجية المعرفة في الإسلام القائمة على أصول الاستدلال التي عليها تنبني عقائده وشرائعه، والتي يؤدي هدمها إلى هدم الإسلام، وتكشف الخلل في منهجيته المتمثل في: الانتقائية لما يخدم فكرتـــه مـــن التـــراث، والحذف والتحريف للمعطيات المعرفية والتاريخية التراثية التي يجد فيهـــا مـــا لا يـــستقيم مـــع ادعاءاته(٤).

- كتابات المنظور الاستشراقي رغم ما فيها من آفات كثيرة، إلا أنها قد تلقى رواجًـــا بـــين قطاعات من الشباب المسلم المتثقف، الذي وضعت الحواجز بينه وبين التراث الإسلامي؛ بفعـــل حملات التشويه الممنهجة ضد التراث الإسلامي وأئمته، خاصة الشافعي، وصوروا لهم –زورًا– أن التراث والحداثة نقيضان لا يجتمعان؛ كما ((أن كتابات المستشرقين في أصول الفقه –على قلتها– تحمل من الخطورة ما لا يقل خطورة عن كتاباتهم في العلوم الإسلامية الأخرى، بل لا نـــذهب بعيدا إن قلنا: إن الأفكار والتصورات التي بنوا عليها كتاباتهم وسطروا علـــى ضـــوئها آراءهـــم المشوشة في العقيدة والفكر الإسلاميين .. إنما بنيت على نظرتهم وتصورهم الحقيقـــي لمـــصادر التشريع))(٥).

- إن نزعة المعاصرة والحداثة في فهم الشريعة باتت قضية الوقت، وبات لها من البريـــق مـــا يخطف بأبصار من لم يتشبع من علوم الشريعة؛ لذا شغف عديد مـــن أهـــل العـــصر بمطالعـــة

(١) أي: غرس فلسفة ومفاهيم الحداثة والعلمانية في البيئة العربية.

(٢) أي: القرآن والسنة والإجماع والقياس.

(٣) (موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام)، د. محمد القربي، مجلة البيان ١٤٣٤، ط ١، ص ٦.

(٤) (موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام)، المرجع نفسه.

(٥) المستشرقون ومصادر التشريع، د. عجيل النشمي (ص ٢٤-٢٥)، الكويت، المجلس الوطني، ط١، ١٤٠٤.

الأطروحات التي ترفع لواء العصرانية في فهم الدين، وهذا في نظري هو تحدي العصر الماثل أمـــام أهل الشريعة، فكان لا مناص من وضع هذه الأطروحات تحت المجهر البحثي، وتمييز الصحيح عن السقيم.

– الرؤى النقدية المعاصرة، وإن اشتملت على المغالطات، إلا أنها قد لا تخلو من رأي يستحق الالتفات إليه: إما لصحته، أو لتنبيهه على قصور في البحث الشرعي يستلزم معالجتـــه في إطـــار التجديد المنضبط: الذي قررته الشريعة باعتباره من الضرورات المستمرة، ويأتي هذا البحـــث في سياق مناقشة هذه الرؤى؛ بغية الكشف عن الزائف، والإفادة من الجديد الذي يجدر الالتفات إليه في الإطار السالف بيانه، وهذا يثري البحث في قضية التجديد الأصولي التي غلب عليها الطـــابع النظري.

– الدفاع عن علم الأصول ورسالة الشافعي في مواجهة شبهات المشككين الذين يرفعون راية الحداثة والتجديد، وهم –في الحقيقة– عالة على ما سطرته أقلام شيوخ المستشرقين.

يقول نادر حمامي[(١)]: ((الدراسات النقدية الحديثة المهتمة بالفقه الإسلامي كانـــت عالـــة في كثير من الأحيان على أعمال **يوسف شاخت**[[(٢)]]))[(٣)].

ويقول الدكتور **عبد المجيد الصغير**[(٤)]: ((وإذ نبين حدود الاستفادة من الرؤية الاستـــشراقية

(١) كاتب تونسي، تغريبي، عامل بمؤسسة (مؤمنون بلا حدود)، وهي من أنشط المؤسسات البحثية العاملة على نشر الفكر الاستشراقي والتغريبي، ضالع في مشروع (إسلام الرسالة وإسلام التاريخ) الذي يشرف عليه د. عبد المجيد الشرفي، ويزعم وجود إسلامات متعددة، وأن الشريعة من صنع الفقهاء والأصوليين، وأن الشافعي كان له أكبر الأثر في صياغة ما أسموه بـــ(إسلام الفقهاء) الذي ألف عنه نادر حمامي كتابا يحمل هذا العنوان.

(٢) مستشرق ألماني بارز، تأثر بعدد من شيوخ المستشرقين؛ مثل جولدزيهر، ومن مصنفاته: مـــدخل إلى الـــشريعة، وأصول الفقه الإسلامي، وهو الذي كتب مادة (أصول الفقه) بدائرة المعارف الإسلامية. ينظر: (أصول الفقـــه الإسلامي للمستشرق شاخت: دراسة نقدية)، مقدمة المترجم (هـــ). وتعد دراساته عن الشريعة والحديث عمدة لمن جاء بعده من المستشرقين المتعصبين، ونشأت مدرسة في الغرب جمعت تلاميذ شاخت من المتعصبين، وقـــد اشتهروا باسم (الشاختيين)، ومن أبرزهم: باتريشيا كرون، ومايكل كوك، صاحبا كتاب: (الهاجرية: تكوين العالم الإسلامي)، الحافل بالأكاذيب على الإسلام، واعتمدا فيه على أكاذيـــب المستـــشرق (وانـــسبره) في كتـــاب (الدراسات القرآنية)، وتصدى لهم عدد من الباحثين مثل: موتسكي، ووائل حلاق، والأخير مهتم بنقد أطروحات شاخت وتلاميذه، وكشف ما فيها من اختلال، ونجح في التأثير بمجموعة من شباب الباحثين في الغرب، حتى سموا أنفسهم بـــ(الحلاقِيِّيْن). وينظر: مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم (ص: ٩)، محمد مهر علي، مجمع الملـــك فهد، وأشار إلى:

J. Wansborough: Qur'anic Studies, etc, Oxford, ١٩٧٧, pp.٤٢-٤٥

(٣) إسلام الفقهاء، نادر حمامي، بيروت دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، ط١: تموز (يوليو) ٢٠٠٦، (ص: ١٠).

(٤) جامعي مغربي، أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي بكلية الآداب، جامعة محمد الخامس، مهـــتم بدراســـة الرؤيـــة الاستشراقية والحداثية في نقد العلوم الإسلامية، وخاصة الأصول، الذي يرى الصغير أنه أم العلوم في الإسلام. من مؤلفاته: (المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة)؛ (فقه وشـــرعية =

للفكر الإسلامي عامة وللفكر الأصولي خاصة، ربما جاز التنبيه إلى أنه بالرغم من إعلان بعض الأعمال النقدية الأخرى انفصالها عن الطروحات الاستشراقية المعهودة، إلا أنها لا تلبث أن تعود لتنطلق من نفس تلك الرؤية، وتروج لهذه الأطروحات بعينها بصيغة جديدة(١)! نمثل لذلك بالأعمال لمحمد أركون[(٢)] التي تتميز في أغلبها بتبشير مبالغ فيه بجملة علوم إنسانية [...] في غياب تام لكيفية التنسيق بين هذه التخصصات المتباينة وضوابط الإفادة منها داخل حقلها الأوربي، فضلاً عن التجربة الإسلامية المختلفة [...] وإذا كان **أركون** قد أدرك مع **شاخت وبرانشفيك**(٣) القيمة الكبرى التي يتمتع بها علم الأصول، ودعا إلى ضرورة دراسة علمي أصول

الاختلاف في الإسلام)؛ وقد أفرد أستاذنا الدكتور محمود عبد الرحمن عبد المنعم مبحثا نافعا في نقد رؤية د./ عبد المجيد الصغير في تفسير نشأة علم الأصول، وذلك في دراسة أستاذنا عن (رؤية المستشرقين والمستغربين في نشأة علم الأصول)؛ حيث أعملَ د. عبد المجيد الصغير المنهج التاريخي في تفسيره لنشأة هذا العلم وتاريخه، وانتهى إلى وجود قصديات سياسية تقف وراء أبواب العلم ومسائله، وتهدف إلى تعزيز رجل العلم موقفه في مواجهة رجل السلطة. ينظر: (المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة)، للدكتور/ عبد المجيد الصغير، ص ١٤، القاهرة، مكتبة الأسرة، ٢٠١٠. (رؤية المستشرقين والمستغربين في نشأة علم الأصول: دراسة تحليلية ناقدة)، أستاذنا الدكتور محمود عبد الرحمن عبد المنعم، مجلة دار الإفتاء المصرية، العدد ١٢، جمادى الأولى ١٤٣٣، (ص: ٦٢).

(١) انظر كنموذج لذلك عند أدونيس، الثابت والمتحول، بيروت: دار العودة، ط١، ١٩٧٧، ج ١١ ص ٢٩، ٩١-٩٩، حيث يرى، من وجهة نظر استشراقية معروفة ومسيحية بالتحديد، أن التصوف يمثل ((دين القلب)) وثورة روحية فردية ضد نزعة مادية تتمثل في الإسلام وفي المنطق الفقهي، خاصة كما صاغه الشافعي. انتهى. [صغير].

(٢) ولد د. محمد أركون بالجزائر عام ١٩٢٨م، وتوفي عام ٢٠١٠، ولأن لغته الأصل الأمازيغية اضطر إلى تعلم العربية والفرنسية جنباً إلى جنب، وتأثر بخاله المنتمي لإحدى الطرق الصوفية، ثم أتم تعليمه الثانوي في مدرسة مسيحية عام ١٩٤٥م، وفي الأول من نوفمبر عام ١٩٥٤م دخل جامعة السوربون ليقدم امتحانه في عام ١٩٥٦م، قدَّم رسالته لدرجة الدكتوراه عن ابن مسكويه عام ١٩٦٨م، وفي عام ١٩٧١م أصبح أستاذاً للفكر الإسلامي في جامعة السوربون، وأستاذاً زائراً في معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن. والمتأمل في هذه النبذة الموجزة لحياة محمد أركون، بجانب عوامل أخرى، يجد أن الحياة الاجتماعية وتكوينه العلمي كان لها الأثر الواضح في تكوين خلفيته الفكرية، فقد درس المرحلة الثانوية في مدرسة تنصيرية، ودرس في السوربون على عدد من المستشرقين الفرنسيين، وأقر بأنه مدين لهم بالفضل في فهم ومعرفة القرآن، وكان له اهتمام واضح بالفكر الباطني. ينظر: أرزولا غونتر: محمد أركون ناقد معاصر للعقل الإسلامي، دار النشر: إيرغون، عام ٢٠٠٤م، بواسطة: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، د. محمد بن سعيد السرحاني، ص ٩؛ إبراهيم السكران: التأويل الحداثي للتراث، الرياض، دار الحضارة، ط١، (ص: ٨٥).

(٣) ليون برانشفيك (١٨٦٩ – ١٩٤٤)، مستشرق وفيلسوف فرنسي، من أنصار المذهب المثالي، وتعزى إليه نزعة (المثالية الجديدة)، وهو أستاذ الدراسات الإسلامية ومدير معهد الدراسات الإسلامية بجامعة السوربون، وهو من أساتذة د. حسن حنفي، وكان مشرفا عليه في بحث دكتوراه (مناهج التفسير .. محاولة في علم الأصول)، ووصفه د. حسن حنفي بأنه كان فقيهًا أكثر منه أصوليا، ومؤرخا أكثر منه فيلسوفا، وهو غير (روبار برانشفيك) المؤرخ، صاحب كتاب (إفريقية في العهد الحفصي). من كتبه: (ابن رشد الفقيه)، وكان يرى أن الفكر الأصيل للإسلام الوسيط لا يقوم في المؤلفات الفلسفية بل في المؤلفات الأصولية. ينظر في التعريف به وبفلسفته وآرائه: دراسات في الفلسفة المعاصرة، د. زكريا إبراهيم، ص (٨٢-١٠٤)، القاهرة، مكتبة مصر، ط الأولى ١٩٦٨؛ د. حسن حنفي: من النص إلى الواقع، (٦/١)، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، ط الأولى ٢٠٠٤؛ د. حسن حنفي: (تأويل =

الدين وأصول الفقه من وجهة نظر تاريخية لا تقليدية، فإننا نراه يمتثل لنفس رؤية المستشرقَين الكبيرَين فيكرر رأيهما -لكن بأسلوب استفزازي- بأن علم الأصول عرف نهايته وشهد عقمه منذ لحظته التأسيسية مع الشافعي، وأنه عندما يُثبت مؤرخ الفقه أن عصر مؤسس المدارس الفقهية لا ينبغي أن يعد كبداية لتطور ما، وإنما كنهاية له[1]، فإن الوعي الإسلامي يحس بأنه قد أصيب في الحد الأقصى من تماسكه، هذا التماسك الذي بدونه يفقد الإسلام مصداقيته)) [2].

ويظهر من هذا النص مدى إدراك المنظور الاستشراقي أهمية علم الأصول في تشكيل بناء الوعي الإسلامي، حتى إن د. **أركون** يجازف إذ يعتقد أن النجاح في زعزعة البنية الشافعية لعلم الأصول يفضي إلى القضاء على تماسك الوعي الإسلامي، ويفقد الإسلام مصداقيته! ولا يخفى ما تنطوي عليه هذه المجازفة من مغالطة؛ إذ إن مصداقية الإسلام نابعة من ثبوته وصحته الذاتية بقطع النظر عن وعي المسلمين به.

- أغلب الدراسات التي تتناول مطاعن المستشرقين وأتباعهم تركز على مطاعنهم في الكتاب والسنة، وأقل منها ما يعنى بمطاعنهم في الفقه الإسلامي، وأقل من ذلك ما يهتم بنقد مطاعنهم في علم الأصول.

- ما أحوج أمتنا الآن لعملٍ أصولي تجديدي كعمل الشافعي في تأصيل المفاهيم الإسلامية، وإبداع المصطلحات العلمية التي تعكس جوهر الحقائق الشرعية بمفاهيم أصيلة، مستمدة من الحقائق الإسلامية، يستقل العقل المسلم بصياغتها دون انصياع لضغط الثقافة الغالبة؛ فـ((من ذا الذي ينكر أن المجتمع المسلم يجابه من التحديات المعنوية بمقدار ما يجابه من التحديات المادية، ويتصدر التحديات المعنوية ما يواجهه من **تيه فكري** متمثل في **فتنة مفهومية كبرى** لا يعرف كيف يخرج منها؛ إذ لا تفتأ تتوارد عليه كثرة متكاثرة من المفاهيم التي تضعها المجتمعات الأخرى، فيأخذ في التخبط في معاقدها ومغالقها، بل في متاهاتها وأحابيلها، لا قدرة له على استيعابها، ولا طاقة له على صرفها، والواقع أن المجتمع المسلم ما لم يهتدِ إلى إبداع مفاهيمه أو إعادة إبداع مفاهيم غيره حتى كأنها من إبداعه ابتداء، فلا مطمع من أن يخرج من هذا التيه الفكري))[3]

الظاهريات .. الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين)، ص (٨)، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط الأولى ٢٠١٣، د. إبراهيم بن عبد الله بو رشاشن: (الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي)، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠١٠، (ص: ١٨-١٩).

(١) أركون، محمد ((الإسلام، التاريخية والتقدم)) مجلة مواقف، العدد ٤٠، شتاء ١٩٨١، ص ٢٦.

(٢) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول، د. عبد المجيد الصغير، القاهرة، دار رؤية، ط٢، ٢٠٠٩، (ص ٢٦) بتصرف.

(٣) روح الحداثة، مرجع سابق، ص ١١

ومعلوم ما كان للشافعي من ريادة وإبداع في تأصيل المفاهيم الإسلامية، بحيث لا يستغني الباحث المسلم عن النظر المستمر في إنتاجه الفكري، وقد أسفر البحث عن أن النظر في الرؤى الطاعنة في رسالة الإمام الشافعي –وما انطوى عليه جُلُّها من هشاشة– لا يزيد الباحث إلا قناعة بعظمة البنيان المنهجي الذي شيده الإمام الشافعي، واستمرار الحاجة إلى الإفادة منه في التصدي للإشكاليات الفكرية التي تواجه العقل المسلم المعاصر.

مشكلة البحث وأسئلته

تتلخص مشكلة البحث في: شعور الباحث بما بتنا نلاحظه من رواج أطروحات فكرية تنبعث من تيار تغريبي غريب عن جسد الأمة(1)، ومع هذا تعج بها الساحة الثقافية رغم أنها أطروحات لا تقوم على ساق، إذ نجدها متهافتة في نتائجها، ومختلة في منهجها، وكاذبة في دعاواها، ومتحاملة على تراث أمتها، ومع هذا باتت رائجة بين شريحة من المسلمين، خاصة الشباب المحب للثقافة، ما حمل الباحث على التفكير مليا في الأسباب المفسرة لهذه الظاهرة.

وكان من المشاهَد في هذا الإطار: أن بعض هذه الأطروحات تعرضت لأمهات الأصول وأئمته –خاصة الشافعي– بالطعن المتعسف، ما يدعو إلى طرح جملة من الأسئلة على بساط البحث، محاولا الوصول إلى إجابات بحثية تجلي حقيقة الأمر فيها، ومنها:

- ما سر استهداف الاستشراق للأصول، والنيل منه في شخص الإمام الشافعي ورسالته؟
- هل المستهدف أصالة هو الشافعي ورسالته، أم إن الطعن فيهما يخفي وراءه أغراضا أخرى؟ وما هي هذه الأغراض المحتمل استتارها خلف الطعن في الشافعي وأصوله؟
- هل غرض هذه المطاعن معرفي يهدف لنصرة فكرة على فكرة في إطار جدل الأفكار، إم يتجاوز الحدود المعرفية ليندرج في إطار أهداف من طبيعة مختلفة؛ كالعمل على تغيير هوية المجتمعات الإسلامية –في إطار قراءة علمية مزعومة– لصالح المشروع التغريبي الساعي في علمنة المجتمعات الإسلامية، في إطار الأشكال الجديدة من الهيمنة، وتحتل الهيمنة الفكرية مكانة عظيمة بينها؟
- هل الطعن الاستشراقي/الحداثي يمارس حقا مشروعا في النقد، أم إنه تعسف في استعمال هذا الحق، وخرج عن حدود النقد ليدخل في إطار المعاداة لتراث هذه الأمة وأئمتها؟
- كيف تقتنع شريحة من القراء بأطروحات هذا الخطاب –في هذه القضية– رغم ما انطوت عليه من افتراءات ظاهرة على هذا الإمام وأصوله؟

---

(1) وإن توهم أنه امتداد لمدارس عقلية عرفها التاريخ الإسلامي، كالمعتزلة والرشدية.

- كيف يتم تدبيج هذه المطاعن في ثوب ظاهره العلمية والموضوعية؟
- هل نجاح هذا الخطاب في جذب شريحة من القراء نابع من عناصر قوة ذاتية فيه، أم نابع من نقاط ضعف في الخطاب الإسلامي المعاصر، أم نابع من فراغ في العقل المتلقي؟
- ما هي الوسائل والمرتكزات التي يعتمد عليها هذا الخطاب في نقده للتراث الأصولي؟
- ما هي النتائج التي وصل إليها الخطاب الاستشراقي والحداثي في نقده لرسالة الشافعي بالمنهجيات التي سلكها في ذلك، وما قيمتها في ميزان النظر العلمي؟
- هل ثمة فائدة يمكن أن تعود على البحث الأصولي من النظر في هذه المناهج الحداثية في نقد التراث الأصولي، أم إن النظر فيها لازم لأجل نقدها فحسب؟
- كيف نقدم تصورا منهجيا لفحص ومراجعة مثل هذه المطاعن؟

وغيرها من الأسئلة البحثية التي يعنى البحث بالجواب عنها.

فسعى البحث في تقديم الإجابات عن هذه الأسئلة بقدر الإمكان، واختبار الفروض التي تنطوي عليها النتائج الأولية التي تطرأ على الذهن ببادي الرأي.

وقد استعان البحث في الكشف عن النموذج التفسيري لهذه الظاهرة بمنهجية النماذج التفسيرية التي أصَّل لها في الفكر الإسلامي جملة من الباحثين في مناهج البحث، وكان من أبرزهم د. عبد الوهاب المسيري؛ إذ برع في تفعيل منهجية النموذج التفسيري[1] في دراسة الظواهر المعقدة[2].

وكان ممن أجاد في تفعيل منهجية **النموذج التفسيري** في قضايا شبيهة بموضوع البحث: أستاذنا الدكتور محمود عبد الرحمن في: (**رؤية المستشرقين والمستغربين في نشأة علم الأصول**)، وستأتي تفاصيل رؤيته في ذلك، في المبحث المعقود لنقد منهجية المنظور الاستشراقي.

---

(١) الذي لا يكتفي بما يطفو على السطح أو يظهر ببادي الرأي، وإنما يعنى بتفسير الظاهرة بالنظر للكامن والمستتر من العناصر الجوهرية التي يصدر عنها أفكار وتصرفات ذات دلالة في فهم الظاهرة، وقد عرف د. المسيري النموذج بأنه: (صورة عقلية مجردة، ونمط تصوري، وتمثيل رمزي للحقيقة، وهو نتيجة عملية تجريد (تفكيك وتركيب)؛ إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها، ويبقي بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها، ويركبها. إشكالية التحيز، د. عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٧ه، (٣١/١).

(٢) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (٢٥/١-٢٦)، وقد حذر المسيري من غلبة التفكير العاطفي على الباحث بما يلفت نظره بعيدا عن إدراك أبعاد الواقع المتشابكة، فيكون حكمه على الظاهرة المدروسة عاطفيًّا. وقد أفدت من هذا التحذير في التعاطي مع إشكالية وجود مستشرقين منصفين، وهي الإشكالية التي تثار في وجه كل من ينتقد الظاهرة الاستشراقية في تحاملها على الإسلام.

وكذلك الباحث إبراهيم السكران، وخاصة في كتابيه: التأويل الحداثي للتراث، ومآلات الخطاب المدني؛ حيث عني بالبحث في أسباب انجذاب شريحة من الشباب المسلم للخطاب التغريبي، واعتبر أن اختزال الأمر في الانبهار بالغرب لا يكفي في تفسير السر في هذا الانجذاب للطروحات الاستشراقية، خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر، وانتهى بحثه: إلى رد الأمر إلى ما أسماه (الغلو المدني)، أي: الغلو في تقييم الحضارة والمدنية بالمعنى المادي لهما، على نحو يفضي إلى تحويل الحضارة والمدنية -بهذا المعنى- من وسيلة لتحقيق مراد الحق من الخلق إلى غاية الغايات من الوجود الإنساني، إلى الحد الذي باتت فيه الشعائر -في الخطاب الحداثي- تحترم بقدر ما تفضي إلى تحقيق الحضارة والمدنية بالمعنى المادي العلماني الذي استقر مؤخرا في فلسفة التاريخ الغربية، حتى تراجعت مكانة التوحيد والشعائر في قلوب نفر من المؤمنين، ما جعلهم ينظرون بعين التسامح إلى الخطاب الذي يرفع لواء المدنية ويلتمسون له الأعذار، ويتجاوزون عن هفواته[١].

وكان ممن برع أيضا في تفسير الزخم والضجيج الذي أحدثته هذه الأطروحات المتهافتة[٢] د. عبد العزيز حمودة، خاصة في كتابي: (المرايا المحدبة)، و(المرايا المقعرة)[٣].

وحاول البحث أن يبحث عن نماذج تفسيرية إضافية؛ لتحقيق المزيد من التفسير لأسرار انجذاب شريحة من القراء المسلمين لهذا الطرح النقدي رغم تهافته: إن على مستوى المنهج، وإن على مستوى النتائج، وإن كان يعتمد -في مستوى أدوات النشر والترويج- على أدوات فنية مبهرة أحيانا[٤] لكنها تفتقد إلى صفة العلمية، أو هي مشكوك في علميتها في أحسن الأحوال، كما سيأتي بيانه!

---

(١) مآلات الخطاب المدني، مرجع سابق، ص ١١-١٧.

(٢) هذا التهافت هو ما ظهر للباحث، وإن بالغ بعضهم في تقييم بعضها، كمبالغة بعضهم في الثناء على سلسلة نقد العقل العربي للدكتور محمد عابد الجابري (مآلات الخطاب المدني، ص ص ١٧-٢٢)، فهذا لا ينفي عنها وصف التهافت؛ وذلك لوجود خلل جوهري في بنيتها المنهجية، من قبيل: أنها أطروحات تأسست على الرؤية الاستشراقية للعقل العربي، وهي رؤية تنتقص من شأن هذا العقل، وتسمه بالعجز عن إنتاج المعرفة، وأنه إما عقل ناقل -عن عقليات اليونان، وتشريعات الرومان، وروحانيات الهنود- وإما عقل متزلف إلى أهواء الحكام. وينظر للتفصيل: الفكر العربي في معركة النهضة، د. أنور عبد الملك، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، دار الآداب، ط الثالثة، آب (أغسطس) ١٩٨١، (ص ١٠).

(٣) وأشار د. عبد العزيز حمودة لجانب من الإغراق الثقافي التي يستخدم في فرض مقولات متهافتة باعتبارها مقررا إلزاميا يتعين على القارئ العربي والمسلم أن يتلقاه أينما حل وارتحل، ينظر: المرايا المحدبة، الكويت، عالم المعرفة، ط١، (ص: ١٢-١٧).

(٤) ومن ذلك اعتماد حركة الطباعة والنشر التغريبية على عنصر الإبهار: سواء في أشكال المطبوعات، أو جودة الطباعة والأوراق المستخدمة. وقد أشار إبراهيم السكران إلى أهمية هذا العنصر في الترويج للأفكار البدعية، وأنها ظاهرة قديمة تكلم عنها بعض المتقدمين الذين لفت أنظارهم شدة عناية أصحاب المقولات البدعية بجودة الورق والطباعة، وهو ما نلاحظه الآن إزاء الخطاب البدعي المعاصر. ينظر: مآلات الخطاب المدني، مرجع سابق، (ص: ٥٨، ١٩٢).

وكان مما توصل إليه البحث في تفسير هذه الظاهرة فرضية أن الكتابات الاستشراقية تعتمد على تقنية يمكن أن نسميها (**الإغراق الثقافي**)، وذلك بإغراق القارئ المسلم بسيل جارف من الكتابات التي تردد نفس الشبهات الاستشراقية بعبارات وأساليب متنوعة في أشكالها، لكنها متحدة في الجوهر، مع تلميع الكتاب الحداثيين (التغريبيين)، وإحاطتهم بهالة زائفة من بريق الترويج والإشهار. فجل هؤلاء المؤلفين لم ينل شهرته بسبب جودة التأليف، ودقة التحقيق، وإنما بفضل سياسة التلميع الإعلامي.

الدراسات السابقة

في حدود بحثي لم أقف على بحث سابق جعل موضوعه تناول دراسات المستشرقين لرسالة الشافعي، غير أن ثمة دراسات تعرضت لرؤية المستشرقين أو التغريبيين في بعض قضايا علم الأصول، أو تناولت بعض المواقف العلمانية من **الشافعي** لكن على نطاق محدود، ومنها:

*** المستشرقون ومصادر التشريع**، للدكتور/ عجيل جاسم النشمي، وعني فيه بتتبع مطاعن المستشرقين في مصادر التشريع الأصلية والتبعية، ونبه على مسائل مهمة، منها: فصْلُ المستشرقين بين المصادر والأحكام، وتركيزهم على المصادر مع إهمال ما يتفرع عنها[(١)].

* **أصول الفقه الإسلامي للمستشرق شاخت** .. (دراسة نقدية)، الأستاذ الدكتور/ محمد مصطفى الأعظمي، ترجمة: د. عبد الحكيم المطرودي، جامعة الملك سعود، ١٤٢٦هـ.

وقد ناقش آراء المستشرق الألماني: **جوزيف شاخت** في مصادر أصول الفقه، وخاصة التي أودعها كتيِّبه (أصول الفقه)، غير أنه ركز على نقد رؤية **شاخت** لطبيعة القانون[(٢)] الإسلامي، ونظرية **شاخت** في تفسير نشأة السنة النبوية (نشأة بشَرية)، وإنكار **شاخت** أن يكون للنبي صلى الله عليه وسلم دور تشريعي، وزعمه أن القانون الإسلامي لم يوجد إلا في نهايات القرن الأول هـ[(٣)].

---

(١) المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، د. عجيل جاسم النشمي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الطبعة الأولى ١٤٠٤ = ١٩٨٤، (ص ٢٤-٢٥).

(٢) عادة ما يعبر المستشرقون عن الشريعة بـ(القانون الإسلامي)، وهذا التعبير فيه نظر؛ لأنه محمل بالفلسفة الاستشراقية التي تعامل الشريعة معاملة آحاد القوانين التي وضعها آحاد الناس، ومن ثم تسبغ على الشريعة الإلهية وصف البشرية بالمعنى الاستشراقي الذي يفضي إلى عزل الشريعة عن ربانية المصدر، ونسبتها للوضع البشري الذي ينزع عنها القداسة، وهو لب عمليات علمنة الدين وإعادة هيكلته بحيث يكون وضعا بشريا. ومن الخطأ أن ينصاع المترجمون المسلمون لهذه الفلسفة الاستشراقية فيعبرون عن الشريعة بالقانون، دون وعي بالفلسفة الكامنة في أمثال هذه التعبيرات.

(٣) ينظر: أصول الفقه الإسلامي للمستشرق شاخت (دراسة نقدية)، الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، ترجمة: د. عبد الحكيم المطرودي، جامعة الملك سعود، ١٤٢٦هـ، (ص ٣-٧).

*(**رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم الأصول، وتفنيدها: دراسة تحليليـــة ناقـــدة**)، لأستاذنا الدكتور **محمود عبد الرحمن**[١]، وعني فيها بتتبع نمـــاذج مـــن دراســـات المستـــشرقين والمستغربين حول نشأة الأصول، وناقش فيه اثنين من المستشرقين، همـــا: جوزيـــف **شـــاخت**، والبريطاني (نويل **كولسون**)، واثنين من المستغربين، هما المغربي: عبد المجيد **الصغير**، واللبناني وجيه **كوثراني**، وانتهى إلى أن رؤية المستشرقين -في مجملها- تفتقر إلى الالتزام بقواعد المنهج، وتبـــدأ بنتائج مسبقة، وتكيِّف المنهج على نحو يخدم هذه النتائج، وأن المستغربين -في مجمـــل عملـــهم- كانوا مقلدين للمستشرقين: إن على مستوى المنهج، وإن على مستوى النتائج[٢].

ثم دعا في خاتمة بحثه إلى فتح الباب لمزيد من الدراسات في هذا الميدان، وكانت هذه الدعوة من بواعث اختياري لهذا الموضوع[٣].

*(**موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام**)، د. محمد بـــن حجـــر القرني، وعني ببيان أصول التشريع الإسلامي كما تظهر في دراسات الفكر الحداثي العربي.

(**موقف الاتجاه الحداثي من الشافعي**)، د. أحمد قوشتي عبد الرحيم، وقد كان باعثـــه: مـــا لاحظه الكاتب من اهتمام غير عادي بالشافعي وفكره في الكتابات الحداثية التي تبنت المنظـــور الاستشراقي في دراسة علوم الإسلام وأئمته[٤]. ويعنى البحث بدراسة موقف الحداثيين من منهج الشافعي الفكري، ونظريته المعرفية، وأصول الاستدلال عنده، ولا يتطرق لموقفهم مـــن آرائـــه الفقهية[٥].

---

(١) بحث منشور بمجلة دار الإفتاء المصرية، العدد ١٢ (جمادى الأولى ١٤٣٣ه = إبريل ٢٠١٢م)، ثم طبع في كتاب منفصل.

(٢) ينظر: (رؤية المستشرقين والمستغربين في نشأة علم الأصول)، مرجع سابق، (ص ١١، ١٢، ٦٥).

(٣) المرجع نفسه.

(٤) مقدمة الكتاب، ص (٦)

(٥) يتحاشى أغلب المستشرقين والحداثيين الخوض في التفاصيل التراثية (المحور الموضوعي)، خاصة تفاصيل الأحكـــام الفقهية، وما يتصل بها من جزئيات المسائل، وأدلتها، وقواعدها، ويفضلون بث الشبهات من خلال الكتابة عـــن تاريخ العلوم الإسلامية (المحور التاريخي) الذي ينأى بنظره عن المشاركة المباشرة في تحليل مسائل العلم موضوعيا، وهي الكتابة التي يمكن تسميتها (الكتابة القشْرية، أو: الالتفافية)، وهي النمط الأثير لدى الكتاب الاستـــشراقيين وأتباعهم؛ حيث إنها تساعد الكاتب الاستشراقي على الالتفاف حول الفكرة -لا الغوص في عمقها واســـتكناه لبها- ورسم إطار خارجي (شكلاني) عنها يقدَّم للقارئ على أنه جوهر الفكرة، والواقع أنه قشرة مصطنعة تشبه الفكرة (شبهة)، ولا تعكس حقيقة مضمونها، بل تحمل عادةً مضمونًا مضادا يخدم ثقافة الكاتب الاستشراقي التي يعمل على ترويجها من خلال ((دور "المقيِّم"؛ فالتقييمات المتناثرة التي يضخها مؤرخ العلم بين ثنايـــا روايتـــه، تتضمن رفعا لمدارس ومناهج، ووضعا لأخرى، وتثمينا لرموز، وتهجينا لآخرين، وتكثيف حضور أسئلة وتغييبـــا لأخرى، ونحو ذلك، وهذه كلها تحمل في داخلها محتوى موضوعيا يتشربه القارئ وتتغير من خلالـــه اتجاهاتـــه وأنماط تفكيره دون شعور كاف؛ لأن القارئ عادة أقل احتراسا وممانعة تجاه الرسائل غير المباشرة، ولذلك مـــثلا =

ومقصد هذا البحث أساسا: هو رصد أسباب الخصومة الحادة بين الاتجاه الحداثي وبين الشافعي، ولماذا اتسم موقفهم منه بالهجوم المتشنج؟ حيث نال الشافعي –وليس أحمد بن حنبل كما كان متوقعًا– نصيب الأسد من اهتمام التغريبيين، في حالة من التتابع والتكرار والتشابه في الأفكار تثير الدهشة وتلفت النظر؛ حيث يندر أن نجد واحدا منهم لم يتعرض للشافعي فيما كتب[(١)].

من هنا تأتي صلة هذه الدراسة بهذا البحث: حيث إن رؤية الحداثيين (التغريبيين) تشوبها شائبة التقليد للمستشرقين في المنهج والنتائج، وهو ما يفسر التشابه والتكرار الذي تواطأت عليه دراسات

فإن كتب تأريخ العقيدة التي يكتبها مؤرخون مستشرقون أكثر تأثيرا من كتب مسائل العقيدة التي يكتبها علماء من خارج أهل السنة))؛ ولهذا كان ميدان (تاريخ الأفكار) هو المجال المفضل لدراسات المستشرقين والباحثين، خاصة بعد الطفرة التي حققها علم التاريخ الغربي بعد النقلة النوعية التي حدثت في القرن ١٩؛ إذ اتسع مجال علم التاريخ عن العناية بالأحداث السياسية إلى العناية بتاريخ الأفكار (التاريخ الثقافي)، حتى عد الباحث أحمد قوشتي ((من أسباب مهاجمة أصحاب المنهج الحداثي للشافعي: اهتمامهم بلحظات تأسيس العلوم وشخصياتها البارزة، والشافعي هو رائد علم الأصول)). ويؤكد الشيخ مصطفى عبد الرازق أن هذه النزعة الاستشراقية سمة عامة فيقول عن دراسات المستشرقين عن الفلسفة الإسلامية: ((وهؤلاء الباحثون يعرضون للفلسفة الإسلامية في مصنفاتهم في التاريخ العام للفلسفة، كما صنع تنمان وبرِهْيه، أو في مصنفاتهم في تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى كما فعل وولف)) ينظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٤٥. وقد تأثر الحداثيون العرب الأوائل بهذه النزعة الاستشراقية منذ صنف الصحافي اللبناني جورجي زيدان (١٨٦١–١٩١٤) في (تاريخ التمدن الإسلامي)، و(تاريخ آداب اللغة العربية)، وأحمد أمين (١٨٨٦–١٩٥٤) سلسلته الشهيرة في تاريخ الفكر عند المسلمين، والتي بدأت بـ(فجر الإسلام ١٩٢٩)، وشحناها بالرؤية الاستشراقية في تفسير حقائق الإسلام والعربية وآدابهما. ينظر: رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم الأصول، مرجع سابق، (ص ١٢)، مرجع سابق؛ تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، ط ٢٠١١، ص ٥٢؛ التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران، مرجع سابق، ص ص ٢٥، ٤٠، ٤٥؛ موقف الاتجاه الحداثي من الشافعي: عرض ونقد، د. أحمد قوشتي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى، ١٤٣٧=٢٠١٦، ص: ٥–١١ .

ب– ولعل السر في تحاشي كتابات المنظور الاستشراقي الخوض في التفاصيل هو ضعف الأدوات العلمية –خاصة الفقهية– لدى المستشرقين وتلاميذهم التغريبيين العرب؛ إذ يكتبون بأدوات المثقف العام، لا الباحث المتخصص، رغم كثرة الحديث عن ضرورة توظيف نتاج تطور المنهجيات الغربية في مشروعات إعادة قراءة العلوم الإسلامية، ما أفضى إلى غلبة التحليلات السطحية على نتائج البحث الاستشراقي والتغريبي، وشيوع آفة الترديد والتقليد. كما أن الخوض في تفاصيل التراث، وخاصة الفقهية، إما يقود صاحبه إلى الانبهار، كما حدث للمستشرق والقانوني الإيطالي سانتيلانا وغيره، وإما يعرضه للإحراج؛ لأنه يكتشف من مكامن العظمة ما يتعذر معه رمي هذا التراث بالنقائص. كما أن الخوض في التفاصيل يكشف عن هشاشة الصور الذهنية التي يصنعها المنظور الاستشراقي عن بعض الشخصيات الإسلامية التي كان لها موقف إيجابي من الفلسفة الغربية، مثل شخصية ابن رشد؛ حيث يحرص المنظور الاستشراقي على إبراز الشخصية الفلسفية لابن رشد (الفيلسوف المعجب بأرسطو)، والتعمية على شخصيته الفقهية التي وصفها د. عبد المجيد الصغير بـ(السلفية)، ولا يخفى أن الخوض في التفاصيل الفقهية لا يخدم غرض التعمية والتعتيم على العقل الفقهي الذي يراد وصفه بالرجعية والتخلف. ينظر: التأويل الحداثي للتراث، مرجع سابق، ص ٢٥.

(١) مقدمة الكتاب، ص (٧–١٠)

الحداثيين عن الإمام الشافعي، وقد أحسن فيه المؤلف بيانا، غير أنه جعل موضوع بحثه: الإمام الشافعي، وحين تعرض لأصول الإمام الشافعي قصر نظره على المدرسة الحداثية التغريبية المقلدة للاستشراق، وتناول سطورا من رؤوس المباحث الأصولية الكبري؛ مثل: موقفهم من السنة والإجماع والاجتهاد إجمالا، بينما يعنى هذا البحث أصالة برؤية الاستشراق في رسالة الإمام الشافعي، ويعدُّ رؤى التغريبيين تابعة مقلدة، ويخوض في قضايا أخرى تتصل بمضامين رسالة الإمام الشافعي.

(**نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**)، للدكتور **وائل حلاق**(١)، وقد أوردته هنا؛ لأنه أولى اهتماما خاصا لنقد آراء المستشرقين في الفقه وأصوله، التي انتهوا فيها إلى نتائج غير علمية.

*(**تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام**) للدكتور **وائل حلاق** أيضا، وهو استمرار للخط الذي انتهجه في كتاب (نشأة الفقه الإسلامي وتطوره) مع التركيز على علم الأصول بالأساس، وقدم د. وائل حلاق في هذا الكتاب ردا تنظيريا على الأساطير والمقولات الاستشراقية الخاطئة التي تسعى إلى كتابة التاريخ الإسلامي؛ بهدف تغيير الهوية الإسلامية من خلال قراءة علمية مزعومة مهيمنة(٢).

ومن المراجع التي تناولت بالنقد ظاهرة التأويل الحداثي للعلوم الإسلامية: (**التأويل الحداثي للتراث**) للباحث/ إبراهيم السكران، وقد عني بنقد الدراسات الاستشراقية والحداثية حول التراث، ومدارسها، وأعلامها، والكشف عن مظاهر تغلغلها في الخطاب الإسلامي المعاصر، ما أدى لوقوع جمهرة من الشباب في براثن الانحراف الفكري؛ جراء الانبهار بالهالة الزائفة التي يحيط الخطاب الاستشراقي/الحداثي بها نفسه، فعني الباحث بالكشف عن تقنيات هذا الخطاب في التضليل، والتنبيه على عوامل الخلل بهذا الخطاب التي لا ينتبه إليها بعض من يتعامل معه. وله فصل مكمل ضمّنه كتابه الآخر: (مآلات الخطاب المدني)، وعنونه الكاتب بـ(**القراءة المدنية**

---

(١) أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة كولومبيا بأمريكا، وهو مسيحي من أصل فلسطيني، وله دراسات مهمة في تاريخ التشريع وأصول الفقه؛ مثل: (تاريخ النظريات الفقهية)، وكان تعيينه محاضرا في جامعة (ماكجيل) بكندا في الفترة (١٩٨٥-١٩٨٩) إثر محاضرة نقض فيها نظرية المستشرق جوزيف شاخت حول (غلق باب الاجتهاد)، وكانت مدرسة شاخت قد سيطرت نحو نصف قرن حتى جاء وائل حلاق ليبني مدرسة جديدة في الغرب تختلف في تصوراتها وموقفها من الفقه الإسلامي نشأة وتأصيلا، وجملة وتفصيلا، فبنى الأستاذ وائل حلاق بعد سنين عديدة من البحث والدراسة مدرسة علمية مخالفة لمدرسة شاخت حتى إن طلابه باتوا يعرفون باسم (الحلاقيون)، في مقابل (الشاختيين) أتباع مدرسة شاخت؛ ولهذا فمن العجيب ما زعمه المفكر الحداثي هاشم صالح من أن وائل حلاق يتابع جهود شاخت، مع أن وائل حلاق في الواقع كان يسعى لزعزعة الفكر الاستشراقي من داخل معاقله الغربية، وكانت مدرسة شاخت على رأس المدارس الاستشراقية التي استهدفها وائل حلاق بالنقض من الجذور. ينظر: مقدمة كتاب (مقالات في الفقه: دراسات حول الشريعة للدكتور/ وائل حلاق)، ترجمة وتحرير د. فهد الحمودي، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٤، ص ١٢.

(٢) مقدمة المترجم/ أحمد الموصللي لكتاب (تاريخ النظريات الفقهية) ص ٧.

للتراث)، وعني فيه بالكشف عن منهج هذه القراءات (الحداثية) في التعامل المتعسف مع التراث الإسلامي؛ تقليدا للمناهج الاستشراقية، ومدى تأثير هذا المنهج الحداثي على أفكار الشباب المسلم المعاصر، وتسببه في دفعهم إلى اتجاه الشتات الفكري، وإنزال التراث من مستوى القيادة الفكرية ليصير متهما بالمسؤولية عن تخلف المسلمين(١).

ومن هذه المراجع المهمة كذلك: (**روح الحداثة .. المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية**) للدكتور المغربي/ طه عبد الرحمن، وعني فيه بنقد مسالك المنبهرين بالحداثة الغربية(٢) في تعاملهم مع تراث أمتهم وفقا لمناهج المستشرقين. حيث أخذهم بريق حداثتها، فعملوا على نشر مفاهيمها بيننا دون نقد مبدع(٣)، فقادهم هذا المسار للتهويل من شأن حضارة الغرب، في الوقت الذي نظروا إلى تراث أمتهم بعين الاستصغار. وهؤلاء التغريبيون أسماهم د. **طه عبد الرحمن** بأصحاب (الحداثة المقلدة)؛ لأنهم قلدوا الحداثة الغربية تقليد التابع، دون أن يستلهموا (روح الحداثة) ويعيدوا إنتاجها في المحيط الإسلامي باستقلالية؛ باعتبار أن (الحداثة) لا تختص بالأمم الغربية، بل لكل أمة حداثتها التي تتحقق باستلهام كل أمة لروح الحداثة وإنتاجها باستقلالية في محيطها الخاص، ولخص د. طه عبد الرحمن روح الحداثة في ثلاثة مبادئ هي: (الرشد، والنقد، والشمول)(٤).

غير أن الحاجة لا تزال داعية للمزيد من التتبع لبقية المطاعن في مختلف جوانب شخصية الإمام الشافعي، والمطاعن في بقية أبواب الرسالة وأصول الإمام الشافعي، خاصة مع ما تقدم من أن

(١) ينظر: مآلات الخطاب المدني، إبراهيم السكران، مرجع سابق، ص ٢٠، ٢٩، ٣٠، ١٢٩.

(٢) يقول: ((وقد بلغ تعلق هؤلاء النقاد بالحداثة الغربية أن توهموا أنها واقع لا يزول، وحتمية لا تحول، وأنها نافعة لا ضرر فيها، وكاملة لا نقص معها))، روح الحداثة، مرجع سابق، ص ١٥. وبين أنه حرص على هذا الموضوع؛ دفعًا لتهمة اشتغال الشرعيين بنقد الأطروحات التغريبية دون عناية بعرض رؤية بنائية بديلة للرؤية المنقودة. ينظر: ص ١٣-١٤.

(٣) بل يرى د. طه: أنهم فقدوا القدرة على النقد. فيقول: ((إذا كان التقليديون يقلدون المتقدمين، فإن الحداثيين يقلدون المتأخرين، بل تقليد الحداثيين يبدو أشنع من تقليد التراثيين، لأن الحداثة والتقليد، حسب تعريفهم، ضدان لا يجتمعان، في حين أن التراث والتقليد، بموجب تقريرهم، صنوان لا يفترقان. هذا الكتاب [روح الحداثة] يسعى إلى أن يبصر الحداثيين بما هم فيه من تقليد مطبق، لفتح فضاء الإبداع، وذلك عن طريق التفريق بين "روح الحداثة" التي ينبغي حفظها و"واقع الحداثة" الذي يمكن تركه إلى واقع غيره لا يقل عنه حداثة، كما يسعى هذا الكتاب إلى أن يخرج التراثيين بدورهم مما هم فيه من تقليد معيق، لفتح فضاء الاجتهاد لهم، وذلك عن طريق تطبيق روح الحداثة على مقتضى التداول الإسلامي، وقد اختار لهذا التطبيق نماذج متميزة، مبيناً كيف أن هذه الروح يمكن أن تنفذ إلى المجتمع الإسلامي كما نفذت من قبل في المجتمع الغربي، بل كيف أن هذا التطبيق الإسلامي يسمو بروح الحداثة بما لا يسمو بها تطبيقها الغربي، إذ يكون محفوظاً من الآفات الأخلاقية، ومتسعاً لتجليات إنسانية لهذه الروح)). ص ١٩٠.

(٤) (روح الحداثة .. المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية)، مرجع سابق، ص ص ٦٧، ٩٧.

الطعن في الشافعي ورسالته غير مفصول عن سياقات العلمنة والتغريب والعمليات الممنهجة التي تفضي إلى سلخ الأمة عن هويتها، وعزلها عن مرجعيتها، وزعزعة ثقة المسلمين بأئمتهم، فيلتفتوا عن علومهم إلى مقولات التشكيك، التي تنبعث عن أقلام أهل التغريب المقلِّد، الذين يرفعون لواء الحداثة، ويستظلون براية التنوير المزعوم، وهم في الواقع عالة على مقولات المستشرقين ومناهجهم.

وعلى هذا فيمكن للبحث أن يخدم العلم بمحاولة تقديم إجابات عن الأسئلة السابقة في مشكلة البحث، وهي أسئلة لم يكن في خطة الدراسات السابقة الإتيان على جميعها بالدرس والبحث.

كما يحاول البحث استدراك جوانب مهمة لم تُولها جلُّ الدراسات ما تستحقه من عناية؛ حيث لاحَظَ البحثُ أن جُلَّ الدراسات التي تُعنَى بالرد على المستشرقين وأتباعهم يغلب عليها الرد الجزئي، دون التطرق إلى إدراك الأصول التي تنبني عليها الرؤى الاستشراقية والتغريبية، وهي: الخلفيات الفكرية والفلسفية التي تصدر عنها هذه الرؤى، وتحكم رؤيتها للتراث الأصولي، فتأتي الردود غير قاطعة لدابر هذه الشبهات، وقد حاولت في هذا البحث الكشف عن هذه الخلفيات والجذور التي تنبثق عنها رؤى المستشرقين والتغريبيين في أصول الشافعي؛ توصُّلا إلى تحقيق نقد جذري لهذه الرؤى، وإسهاما في إثراء البحث الأصولي المقارن.

منهج البحث

اتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي(١)، الذي يقوم هنا بوصف المناهج المحدَثة التي تناولت **رسالة الشافعي**، ومناقشة كيفية استخدامها في دراسة **الرسالة**، وكيف استنتجوا النتائج التي طرحوها حولها. غير أني اتبعت المنهج الاستقرائي في جمع المادة العلمية من مظانِّ البحث.

وحاولت قدر جهدي جمع ما وقفت عليه من رؤى للمستشرقين والتغريبيين في علم الأصول ومراجعه التراثية، وقد جمعت كل ما أمكنني الوقوف عليه من ذلك في شتى أبواب علم الأصول وكتاب **الرسالة**، وكنت أرجو أن أعرض كل ما وقفت عليه من ذلك، لكن طبيعة البحث

---

(١) جدير بالذكر أن اتباع البحث هذه المناهج إنما هو في الجانب الفني –أو الإجرائي– من المنهج، وهو قدر مشترك بين العقول جميعها، أما المحتوى الفلسفي الكامن خلف هذه المنهجيات .. فلا يلزمنا. وقد نبه الشيخ د. فريد الأنصاري –في بيان الباعث على تأليفه كتابه الماتع: (أبجديات البحث في العلوم الشرعية)– أن الذي حمله على هذا التصنيف هو: غياب المراجع التي تغطي احتياجات الباحث المسلم: بجمعها بين التنبيه على الجوانب الفنية من المنهج، وبين الجوانب الغائية التي تنبثق عن الرؤية الإسلامية، وأيضا: عدم انتباه الباحثين المسلمين للفلسفات المادية الكامنة خلف مناهج البحث الحديثة، حتى صرح بعض الكتاب العرب في مناهج البحث بعدم أهمية الالتفات إلى أي جانب قيمي أو غيبي. ينظر: أبجديات البحث في العلوم الشرعية، مرجع سابق، (ص ٩-١٠).

الأكاديمي تأبى إلا تحديد مجال البحث بموضوع معين، فركزت على رؤى المستشرقين والتغريبيين في رسالة الشافعي، ومهدت لذلك بعرض رؤاهم في علم الأصول بوجه إجمالي.

وراعيت تتبع ما وقفت عليه من رؤى المنظور الاستشراقي في موضوع البحث، مع قرن كل رؤية بالمناقشة، وعنيت ببيان الأصول الفكرية والفلسفية التي تنبثق عنها هذه الرؤى. كما عنيت ببيان أوجه الخلل في مناهج المستشرقين والتغريبيين في نقد علم الأصول ورسالة الإمام **الشافعي**.

بعض السمات المنهجية:

بالإضافة لما تقدم من ملامح منهجية أولية أشار البحث إليها عند الحديث عن مشكلة البحث .. أذكر هنا بعض السمات المنهجية تتلخص في الآتي:

فيما يتعلق بمادة البحث: اعتمدت على ما وقفت عليه من نصوص للمستشرقين والتغريبيين في نقد وتحليل **رسالة الشافعي** وأصوله، حيث قمت –بعد استجماع ما وقفت عليه من هذه النصوص– بتحليلها تحليلا أوليا؛ لتحديد الجوانب التي تتناولها هذه النصوص الاستشراقية فيما يتعلق بأصول الشافعي، وبناء على هذا التحليل الأولي عمدت إلى تصنيف هذه المادة تصنيفا موضوعيا كان هو الهيكل الأساس لخطة البحث، وبناء عليه قمت بتوزيع المادة –على فصول البحث وأجزائه– في تسلسل منطقي تألفت منه خطة البحث.

وهنا قد يلاحظ ورود نص واحد في أكثر من موضوع، وهذا لا يقصد به التكرار؛ لأن النص الواحد قد يتناول عدة مسائل ينظر فيها البحث من عدة جوانب.

وقد استلهمت في هذا –التقطيع البحثي– منهجية البخاري في تقطيع النص الواحد على الأبواب بحسب ما يلاحظه من تعدد الموضوعات والمسائل التي يتناولها النص الواحد.

وبالطبع لا أقصد بهذا تشبيه نصوص المستشرقين وأتباعهم بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما قصدت أن طريقة الإمام البخاري –في توزيع النص على الأبواب– فيها من الثراء المنهجي ما يغري الباحث باستلهام هذه الطريقة في التعامل الموضوعي مع أي نص يخضع للدراسة.

والاعتماد على وفرة من نصوص المستشرقين والحداثيين (التغريبيين) مطلب بحثي مهم؛ لأننا في حالٍ ثقافية ملتبسة، أصبحنا نجد فيها كثيرا من القراء يحسنون الظن ببعض المستشرقين وأتباعهم بدون اطلاع، ولو اطلعوا على نصوصهم لأصابتهم الدهشة والصدمة –في آن– من حقيقة حال هؤلاء الذين اعتقدوا فيهم أنهم حملة لواء التجديد، والواقع: أن ما يقومون به أبعد ما يكون عن حقيقة التجديد.

والسر في ذلك: أننا نعيش في (زمن الصورة)، حيث للإعلام على العقول سطوة وأي سطوة!

وكثير من محبي المعرفة لا يبنون آراءهم في الأشخاص عن اطلاع كاف، بل بناء علـى مقـدار النجومية والتلميع الإعلامي الذي يناله الكاتب، فإذا روج الإعلام للكاتب باعتباره حامل لـواء التجديد، ولاحظنا أن وسائل الإعلام الأشد تأثيرا في عالمنا اليوم استشراقية: غربية، أو تغريبيـة، فهذا يعني أن عددا غير قليل من المهتمين بالثقافة سوف يعجبون بالكاتب الذي يتم الترويج لـه؛ اعتمادا على النجومية المصنوعة، خاصة مع لجوء الإعلام التغريبي لحيل خادعة، منها: إخفاء آراء الكاتب الصريحة في طعنها بأصول الإسلام، وتسليط الأضواء على آراء الكاتب الهادئة الـتي لا تصدم المشاعر الدينية للجمهور المسلم وتظهِر الكاتب باعتباره من رواد التنوير.

لأجل هذا صار من الأهمية إيراد **النصوص المسكوت عنها** في خطاب التلميـع الإعلامـي للفكر الاستشراقي والتغريبي المقلد له، وهو ما حاولت العناية به في هذا البحث. كما أن إيـراد النصوص الاستشراقية مهم للوقوف على حقيقة الشبهة أو الرأي الاستشراقي، كي يكون الـرد عليه مستوفى.

وجدير بالذكر في هذا المقام: أن الباحث لم يعتمد في جمع المادة العلمية على القراءة وحدها، بل حرصت على تطبيق منهجية **إجراء المقابلات** والاحتكاك **المباشر** بالفكر الاستـشراقي والتغـريبي، فحرصت على لقاء من أتيح لي لقاؤه من المستشرقين والمفكرين الحداثيين التغريبيين الذين كان لهـم عناية بالكتابة في أصول الفقه تطبيقا للمناهج الاستشراقية، فترددت على مظانِّ التواجد الاستـشراقي في مصر، ومنها: **المعهد الفرنسي** بالمنيرة، ولقيت فيه المستشرق الفرنسي الشهير: **هنـري لـورنس**، وترددت على معهد **الآباء الدومينيكان** بالقاهرة، ولقيت فيه بعض المستشرقين الفرنسيين، ومعهـد **جوته** بالتحرير، ولقيت فيه باحثا ألمانيا، وسألته عن حقيقة الوجود الاستشراقي الآن، وأكـد لي أن الاستشراق لا يزال حيا نشيطا، ودلني على بعض المواقع الاستشراقية، وتواصـلت مـع المستـشرق الإيطالي (**جوزيبي سكاتوليني**)، نزيل القاهرة، ولقيته مرتين.

وللتدرب على الكتابة عن الاستشراق شاركت ببحث عن (نقد الاستشراق) بمؤتمر بكليـة الألسن، ج. عين شمس، ولقيت في هذا المؤتمر جملة من المستشرقين (الإيطاليين)، ولاحظـت أن المستشرقين الإيطاليين يغلب عليهم التخصص في المجال القانوني، وهو تخصص المستشرق الإيطالي الأبرز **سانتيلانا**[1]، وهو الاسم الأبرز في المستشرقين الإيطاليين.

---

(١) يقول المستشرق الإيطالي سانتيلانا: ((من الأمور الإيجابية التي اكتسبناها من التشريع العربي –يقصد الإسلامي– هـذه الأنظمة القانونية العديدة من مثل الشركات المحدودة المسؤولية (القراض). وهذه الأساليب المتصلة بالقانون التجـاري، وحتى لو نحينا هذا كله جانبا: فمما لا شك فيه أن المعايير الخلقية الراقية لجوانب معينة من هذا التشريع قـد سـاعدت على إحداث التطوير المناسب لكثير من مفاهيمنا الحديثة، وفي هذا تكمن عظمة هذا التشريع الدائمة)). مدخل لدراسة =

كما لقيت في المؤتمر كوكبة من الباحثين العرب المعنيين بالاستشراق، كان منهم: د. / علي النملة، ود. مسفر القحطاني.

وأتيح لي نهاية ٢٠١٦ حضور مؤتمر الجمعية الفلسفية المصرية المنعقد بالمعهد السويدي بالإسكندرية، ومن لطف المولى أن كان محور المؤتمر هو: فلسفة د. حسن حنفي[(١)]، وهو من أعلام التيار الحداثي ذوي العناية بالكتابة في إعادة بناء علم الأصول، وقد حرصت على لقائه ومحاورته.

كما حرصت على حضور الندوات التي تعرض أفكار نقاد التراث الذين عنوا بالكتابة عن الإمام الشافعي، مثل: د. نصر حامد أبي زيد، ود. علي مبروك، وكانت لي مناقشات ومناظرات مع بعضهم، حرصت خلالها على اكتساب الدربة بلغة القوم، وأساليبهم في الجدل، وقد أطلعني الاحتكاك المباشر، والمشاركة في الجلسات الخاصة، على خبايا ما كانت لتتاح لي بالقراءة، مما زادني يقينا في اختلال نهج القوم، وأن الغالب عليهم هو الهوى التغريبي، واختلال القصد في نقد التراث، وأن مشروع جُلهم ليس مشروعا نقديا مستقلا يبتغي رفعة شأن هذه الأمة وتحريرها من التبعية، بل هو جزء من مشروع التغريب، بحيث يكون صاحب القلم التابع خادما لصاحب القوة الغالبة.

فيما يتعلق بتقسيم البحث: آثرت تقسيم البحث على الموضوعات والمسائل التي تناولها المنظور الاستشراقي؛ حيث إن تقسيم البحث على الأعلام والشخصيات يلائم الأبحاث التي تتناول قضية بعينها، كما فعل أستاذنا الدكتور **محمود عبد الرحمن** في بحث (**رؤية المستشرقين والمستغربين في نشأة علم الأصول**)، فلما كان هذا البحث يبحث في رؤى المنظور الاستشراقي في قضايا عدة تتعلق برسالة الشافعي.. آثرت التقسيم على الموضوعات والقضايا، لا على الشخصيات، ولهذا قد يتردد ذكر اسم المستشرق أو الحداثي (التغريبي) الواحد في عدة مطالب، فما دعاني إلى هذا هو طبيعة البحث التي فرضت علي تكرار ذكر أسماء مثل: **شاخت**، ومحمد **أركون**، في كثير من مطالب البحث؛ نظرا لتناول الواحد منهم عدة قضايا مما يدخل في موضوع البحث.

تاريخ الفقه الإسلامي، د. محمد أحمد سراج ص ٥٠-٥١، تاريخ النشر ١٩٩٥، بدون ناشر.

(١) أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة، له كتاب (من النص إلى الواقع) عمل فيه على إعادة تأسيس علم الأصول كتجربة في الشعور؛ تطبيقا لمنهجية الفينومينولوجيا الآتي بيانها. ويقول د. فريد الأنصاري: ((ومن المستملح أن أذكر أن تساؤلات د. حسن حنفي، حول كثير من القضايا الأصولية، ومحاولة توظيفها المنهجي، لتقرير آرائه الغريبة، بشكل ذكي، خلال دروسه في علم الأصول، التي ألقاها علينا بشعبة الدراسات الإسلامية بفاس، وكذا من خلال بعض مؤلفاته، كل ذلك جعلني أقرر التخصص في هذا العلم)). أبجديات البحث، مرجع سابق، (ص: ٨).

فيما يتعلق بالمفاهيم والمصطلحات المستعملة في لغة البحث:

يستعمل الباحث لقب (**التغريبيين**) علَما على الباحثين العرب والمسلمين الذين كتبوا في أصول الفقه تأسيسا على منهجية الاستشراق، واغترافا من معينه، في إشارة إلى ما انتهى إليه البحث: أن مآل عامة هذه القراءات –حتى لو افترضنا حسن النية– هو تغريب العقل المسلم، وإبقاؤه تابعا (تبعية فكرية) للثقافة الغالبة.

ولمقاومة التحريف المعاصر لمعاني الشريعة: يفضل البحث كثرة استعمال المفردات الشرعية التي خرجت بها القراءات البدعية عن معانيها الشرعية، واستعملتها في معان ذات مضمون فلسفي مضاد للمنهجية الإسلامية، فينبه البحث على معانيها الشرعية، ويقع مصطلح (التأويل) على رأس هذه المفردات التي حرفت القراءات التغريبية معناها، وخرجت بها عن مقاصدها، حتى بات مصطلح (**التأويل**) –بعد تحريف معناه– حصان طروادة التغريبي، الذي يُدخل على شرع الله كل معنى يريده كل صاحب هوى، ويتوسل في نسبة هواه إلى الشريعة بدعاوى (حرية التأويل)، أو (انفتاح النص)، أو: (القراءة الحرة)، أو (القراءة الشخصية)، أو: (اللعب الحر)، ونحوها من المنهجيات المضللة، وهي نزعة بروتستانتية بالأساس، وجدتْ فيها المناهجُ الساعية في علمنة الدين ضالتها، فتبنتها في كتاباتها في نقد الدين التي تدثرت بدثار التنوير المزعوم(١).

كما يجدر الإشارة إلى أن البحث قد يلجأ إلى استحداث عبارات لم تستعمل من قبلُ في الدلالة على بعض المعاني والظواهر التي لاحظها الباحث، كعبارة (**الثبات الدلالي للنص**)، التي استعملها البحث؛ للتأكيد على وجود معنى ثابت للنص الإسلامي؛ ولمقاومة مقولات في التأويل الحداثي التغريبي؛ مثل: (**توتر النص**) التي استوردها المنظور التغريبي من المعجم التفكيكي (ما بعد الحداثي)، وهذه العبارات لا يسميها البحث (**مصطلحا**)؛ لأنها لم تُعتمد بعدُ من جماعة علمية ترتضيها بحيث تستحق أن تسمى **مصطلحا**، ويقترح البحث تسمية هذه العبارات بـ(**العبارات المفهومية**)؛ حيث يستعملها البحث لصياغة مفاهيم دالة على ما يلاحظه الباحث من معانٍ وظواهر تحتاج إلى صوغ مفاهيم تدل عليها، ويكون صوغ البحث لهذه **العبارات المفهومية** دعوةً للجماعة العلمية لاختبارها، وإبداء الرأي فيها: قبولا أو رفضا أو تعديلا، بحيث إذا اعتمدتها الجماعة العلمية استحقت –بعد الاعتماد– أن تصير **مصطلحات** علمية في مجال **الدراسات الأصولية المقارنة**(٢).

---

(١) ينظر في بيان مفهوم التأويل في التصور الإسلامي: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ت: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤١١ هـ – ١٩٩١ م، (١/ ١٤).

(٢) (الدراسات الأصولية المقارنة): عبارة مفهومية صاغها البحث للدلالة على هذا النمط من الدراسات الأصولية =

وفيما يتعلق بمنهجية التحليل: فالبحث يسلك في تحليل الموضوعات والظواهر مسلك النموذج التفسيري، الذي لا يكتفي بما يطفو على سطح الظاهرة، بل يحاول الحفر في أعماق الظاهرة؛ لاستكناه اللب والجوهر الكامن تحت السطح.

فمثلا: سلك البحث سبيلا في توصيف الظاهرة الاستشراقية يعتمد على المنهجية التي قررها الأستاذان: محمود شاكر، وإدوارد سعيد؛ حيث لم ينظرا للاستشراق على أنه حركة علمية تهتم بدراسة الشرق وعلومه، وإنما اتسع منظورهما ليبلغ مستوى أعمق في تحليل الظاهرة الاستشراقية، حيث لفتا النظر إلى أن الاستشراق كان أداة الغرب الأساسية لإعادة تعريف نفسه، وصياغة وجوده، بحيث يكون على الضد من هذا الآخر (الشرق)، ما نجم عنه شيوع الأوصاف السلبية عن هذا الآخر (الشرق) في الخطاب الاستشراقي(١).

كما ظهر من تحليلهما: أن المستشرقين ليسوا أفرادا، بل هناك جهاز الاستشراق، وهناك الخطاب الاستشراقي الذي تشكل عبر قرون من صناعة التصور الاستشراقي عن الشرق والإسلام، وهما مسؤولان عن صناعة صورة مزيفة عن الشرق الذي يريده الغرب، وبناء عليه فوجود بعض المستشرقين المنصفين لا ينفي أن الصورة النهائية عن الشرق —التي صنعها الجهاز الاستشراقي وصدَّرها الخطاب الاستشراقي- كانت صورة زائفة، (الشرق المتخيَّل)، لأن هذه الأصوات المنصفة (المغردة خارج السرب) لم تفلح في تغيير واقع البنية الاستشراقية، وأنها بنية عدوانية مستغلِة للشرق، فذابت الأصوات المنصفة في خضم الاتجاه العام الذي أريد تصديره للمواطن الغربي عن الشرق والإسلام؛ لعزل المواطن الغربي عن الانبهار بعناصر القوة لدى الشرق (خاصة العناصر الإسلامية)، وهنا ظهرت العلاقات بين الاستشراق (الجهاز والخطاب) وبين السياسة الأوربية (والغربية) التي عملت على توظيف هذه الصورة السلبية عن الشرق في خدمة المطامع الاستعمارية الساعية في إيجاد مسوغات لإخضاع هذا الشرق (المتخلف) الذي أريد له أن يكون تابعًا، حتى يعرف الحضارة والمدنية على يد السيد الغربي، وفقا للرؤية الاستشراقية/الاستعمارية(٢).

الذي يعنى بالمقارنة بين المباحث الأصولية والمباحث المناظرة لها في المجالات العلمية والفكرية المقاربة لها في الموضوع، مثل مجال البحث اللغوي أو الألسني، ومنه مجال هذا البحث؛ إذ ينظر بالبحث المقارن في رؤى فلسفية نقدية تدعي أنها تقدم تطويرا للأصول ومناهج التفسير، أو تدعي أنها تطرح بديلا حداثيا عن القواعد الأصولية (البشرية الموصوفة بالتاريخانية).

(١) إدوارد سعيد، الاستشراق (المعرفة — السلطة — الإنشاء)، ترجمة: كمال أبي ديب، بيروت، ط الثانية، ص٣٨؛ رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، أبو فهر: محمود شاكر، القاهرة، م المدني، ١٤٠٧=١٩٨٧، (ص: ٤٩).

(٢) الاستشراق، إدوارد سعيد، ترجمة كمال أبي ديب، ص ص ٨٠، ٢٤٧؛ النظريات العلمية الحديثة: مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها، حسن بن محمد حسن الأسمري، جدة، مركز التأصيل، ط١، ١٤٣٣= ٢٠١٢، (١/ ١٠٦).

وهذا المستوى من التحليل يُطلِع الباحث على حقائق في عمق الظاهرة لا يُطلعه عليها التعريف السائد عن الاستشراق الذي يركز على أفراد من المستشرقين يقومون بدراسة عن الشرق وعلومه، فهذا التصور المختزل عن الاستشراق لا يفسر لنا كيف صنعت الصور النمطية عن الشرق والإسلام في الخطاب الاستشراقي منذ ولادته، ولا يطلعنا على طبيعة العلاقة بين الاستشراق والاستعمار.

وفيما يتعلق بمنهج الاستنتاج: قد يتردد في البحث: أن (الاستشراق يكرر الشبهات القديمة بعبارات عصرية تبدو علمية)، ونحو ذلك، وهنا لا يعترض بأن هذا تعميم؛ لأن المقصود بعبارة (الاستشراق): ما هو الشائع في الخطاب الاستشراقي، ولا يقصد بـ(الاستشراق): أن كل المستشرقين تواطؤوا على هذا، وإنما المراد أن هذا المسلك هو الذي غلب في المنظور الاستشراقي وإن لم يوافق عليه آحاد من المستشرقين حاولوا الإنصاف.

وفيما يتعلق بمنهجية النقد: أولى البحث جل عنايته لنقد **أصول الرؤية الاستشراقية (التغريبية)** التي تتمثل في الخلفيات الفكرية والفلسفية التي تنبثق عنها هذه الروى في دراساتها؛ حيث إن نقد هذه الأصول الفكرية هو المقدمة المنهجية التي يجب أن يبنى عليها النظر في جزئيات الرؤى الاستشراقية في المسائل التفصيلية التي يتضمنها موضوع البحث، وإلا وقع البحث في آفة (**الرد الجزئي على الشبهات**)، وهو الرد الذي ينقضي مفعوله إذا استطاع مروجو هذه الشبهات تغيير الأشكال والجزئيات مع حفاظهم على ذات المنطلقات التي ظلت بمنأى عن النقض، أما لو صرفت جُلُّ العناية البحثية إلى نقض أصول الشبهات، ونقد الخلفيات الفكرية لهذه الرؤى .. فلن يكون مجديا سلوك أصحاب الشبهات تقنية تغيير الأشكال والجزئيات؛ لأن أصولهم باتت في العراء تحت مجهر النقد الكلي، فيصيرون مشغولين بالدفاع البائس عن أصول تضعضعت أركانها.

وهذه قاعدة من قواعد **الدراسات الأصولية المقارنة** التي يندرج البحث فيها: أن (النقد الأصولي المقارن يجب أن يعنى بالتفتيش في أصول الرؤى المنظور فيها قبل الرد على الجزئيات).

ويتصل بمنهجية النقد: أن البحث يستعمل عبارة (المناقشة) إذا كان الرأي المنقود قائما على شبهة لها حظ من النظر.

أما لو كان الرأي شديد التهافت فيستعمل (التفنيد)[1]؛ لأنها أقرب إلى إرادة التخطئة من (المناقشة).

---

(١) التفنيد: معارضة قضيّة ما بذكر الحجج التي تؤيّد عدم الأخذ بها بطريقة منهجيّة منظمة. وأصل معناه: التكذيب، والتعجيز، وتضعيف الرأي، قال الله: ﴿ لَوْلَآ أَن تُفَنِّدُونِ ﴿٩٤﴾ ﴾ [يوسف: ٩٤] قال الفراء: يقول: لولا أن تكذبوني وتعجزوني وتضعفوني. وقال الشاعر: (يا صاحبيَّ دعا لومي وتفنيدي ... فليس ما فات من أمرٍ بمردود). وهو نسبة إلى (الفند)، وهو ضعف الرأي، و(المُفَنَّدُ) الضعيفُ الرأْي وإِن كَانَ قويَّ الْجِسْمِ. وهو مأخوذ من (الفِنْد)، =

ويتصل بمنهجية النقد: أن البحث أحيانا يصوغ النقد في صورة اتهام للمستشرق أو الكاتب الحداثي الذي تعرض للشافعي ورسالته، ولكن البحث لا يلجأ إلى تقنية الاتهام إلا بعد استقراء مجموع تصرفات الكاتب، واكتشاف قدر عظيم من الاختلال المنهجي –أو غياب المنهج – بحيث يُسقط عن خطاب الكاتب وصف العلمية، فلا يبقى بعد ذلك إلا احتمال واحد هو: استبطان الكاتب أغراضا: شخصية أو مذهبية لا صلة لها بالبحث العلمي النزيه.

ومن هذا القبيل: اكتشاف تناقضات صارخة وقع فيها الكاتب، أو اكتشاف أنه مجرد مقلد لمن سبقه في التهجم على الشافعي وأصوله، أو ظهور ما لا يمكن تفسيره منطقيًّا إلا بأن الكاتب يقوم بدور الوكيل المحلي في توزيع الفكر الاستشراقي[(١)]، أو لجوء الكاتب إلى تشويه التراث؛ من أجل تصفية الحسابات مع خصومه الشرعيين، وهذا من أعجب ما رصده البحث، وسيأتي نموذج له في نقد افتراءات د. نصر حامد أبي زيد على الشافعي في سياق معركة تصفية الحسابات مع خصومه من أساتذة دار العلوم الذين اتهموه بالردة، إلى الحد الذي استفز مفكرين محسوبين على التيار الحداثي أبى ضميرهم البحثي قبول مسلك د. نصر حامد أبي زيد في **الزج بالشافعي في معركة تصفية الحسابات** مع خصومه الإسلاميين، كما سيأتي عن د. حسن حنفي.

وهو: القطعة العظيمة من الجبل؛ لأنه كلام يثقل على سامعه. وقال أبو هلال العسكري: ((الفرق بين اللوم والتثريب والتفنيد: أن التثريب شبيه بالتقريع والتوبيخ، واللوم قد يكون لما يفعله الإنسان في الحال ولا يقال لذلك تقريع وتثريب وتوبيخ، واللوم يكون على الفعل الحسن ولا يكون التثريب إلا على قبيح، والتفنيد: تعجيز الرأي، يقال فنده إذا عجز رأيه وضعّفه، والاسم الفند، وأصل الكلمة: الغلظ، ومنه قيل للقطعة من الجبل: فند، ويجوز أن يقال: التثريب: الاستقصاء في اللوم والتعنيف)). الفروق اللغوية للعسكري، م س، (ص: ٥٣)؛ لسان العرب، لابن منظور، بيروت، دار صادر، (٣/ ٣٣٨)؛ تاج العروس، للزبيدي، الكويت، وزارة الإرشاد، ط٢، (٨/ ٥٠٦)؛ جمهرة اللغة، لابن دريد (٢/ ٦٧٣)، العلم للملايين – بيروت، ط١، ١٩٨٧م؛ الصحاح، للجوهري، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، (٢/ ٥٢٠)، مادة (ف ن د)؛ مقاييس اللغة، لابن فارس، اتحاد الكتاب العرب، ط: ١٤٢٣ه، (٤/ ٤٥٤)؛ التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤١٠ه، (ص: ١٠٤)؛ معجم اللغة العربية المعاصرة، مجموعة مؤلفين، عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩ه، (٣/ ١٧٤٥).

(١) ومن أمارات ذلك احتفاء الكاتب بنصوص استشراقية تنكر أصول الإسلام، وإن لم يعلن الكاتب تبنيها بصراحة، وهي تقنية شائعة في كتابات التغريبيين الذين لا يمتلكون الجرأة على الجهر بأباطيل من عينة: (أن القرآن من صناعة البيئة العربية)، فهي مقولة استشراقية عتيدة، تبنتها مؤخرا المستشرقة الفرنسية (جاكلين شابّي)، واحتفى بها د. (محمد أركون)، وله نصوص أخرى حافلة بما يدل على أنه يستبطن مقولات المستشرقين، ويتصيد من التراث ما يعتبره خادما لمزاعمه ولو ذهب كل مذهب في التكلف وتحميل الكلام ما لا يحتمل، حتى إنه أنطق عبارات ابن مسكويه بما لم تنطق به، وألبسه رداء المضادِّين للمحمدية (وهي تعبير استشراقي عن الإسلام يعني أن الإسلام من وضع محمد)، وجعل هذه المضادة –المزعومة للمحمدية– من دواعي اعتبار ابن مسكويه من أبرز الكتاب المعبرين عن فكر الأنسنة في التراث العربي، ما دعا الوزير المغربي السابق بنسالم حميش إلى اعتبار أركون زعيما للمدجَّنين العرب. وينظر: حوار مع د. (بنسالم حميش) على قناة فرانس ٢٤ بعنوان: (أركون كان رئيسًا للمدجَّنين الجدد)، على الرابط:
https://www.youtube.com/results?search_query=%D٨٪AD%D٩٪٨٥٪D٩٪٨A%D٨٪B٤+٪D٨٪A٣٪D٨٪B١٪D٩٪٨٣٪D٩٪٨٨٪D٩٪٨٦

وبالنسبة للتعليق على النصوص المنقولة، يقتضي الحال أحيانا التعليق على النص -المنقول بلفظه- في حاشية سفلية أقوم بإقحامها في السياق: إما لتوضيح معنى، أو للتعريف بمصطلح أو علم من الأعلام، أو للتنبيه على خطأ ارتأيته ولا يحسن تأخير التنبيه عليه لما بعد انتهاء النص ... إلخ، ولئلا يظن أنها من كلام صاحب النص المنقول عنه أضع رقم الحاشية السفلية بين حاصرتين تحيطان برقم الحاشية، على هذا النحو مثلا: [(١)]، مع ختم التعليق الذي أوردته في الحاشية بعبارة (الباحث)؛ لئلا يظن القارئ أن هذا كلام صاحب النص.

وعموما فالبحث يستعمل في الإقحام الحاصرتين على شكل نصف المستطيل هكذا: [ ].

وأستعملهما في مواضع منها: إقحام كلمات توضيحية أثناء النص المنقول، يقتضيها المقام.

ومنها: التنبيه على ترك بعض الكلمات -من النص المنقول- لا يستدعيها المقام، أو يطول بها الكلام زيادة على الحاجة. وأشير إلى ذلك بتوسيط ثلاث نقاط أفقية بين حاصرتي الإقحام هكذا: [...]؛ للإشارة إلى ترك كلمات لا يستدعيها المقام، أو يطول بها الكلام.

وبالنسبة لرموز الاختصار المستعملة: قد أعبر بالرمز (م س) اختصارا لعبارة: (مرجع سابق).

صعوبات البحث

لعل أهم الصعوبات التي عانيتها هي صعوبة الوصول للمادة العلمية، مع قلة المراجع التي عنيت بموضوع البحث، وتفرق الكلام في عدة من الدراسات التي عنيت بتتبع آراء المستشرقين والتغريبيين في الدراسات الإسلامية، وربما بحثت في المرجع فلم أجد فيه تعرضا لشيء من رؤاهم في الأصول، أو وجدت فيه تعرضا لعلم الأصول لكن لم أجد تعرضا لأصول الشافعي.

وكان من حسن الحظ: أن وقفت على دراسة رائدة أعانتني على تبصر الطريق، وهي : (**رؤية المستشرقين والمستغربين في نشأة علم الأصول**) لأستاذنا الدكتور **محمود عبد الرحمن**.

كما كان من ضمن الصعوبات: أن مجال البحث ليس المعتاد في الدراسات الأصولية؛ حيث يتعامل البحث مع مدارس فكرية معاصرة ذات خلفيات فلسفية ضاربة بأطنابها في أعماق الفكر الغربي منذ اليونان وحتى فلسفات ما بعد الحداثة، ما يجعل الباحث أمام ترسانة هائلة من المفاهيم غير المألوفة في البحث الشرعي، ما ألزم الباحث بالرجوع لعدد كبير من المراجع الحديثة في مجالات متنوعة؛ للوقوف على حقيقة هذه المفاهيم، وتذليل صعوباتها، واستكشاف مدى صحة تطبيقها في الدرس الأصولي كما تدعو قراءات المنظور الاستشراقي، حتى بلغ الشطط ببعضهم[(١)] إلى حد الدعوة لإحلال هذه النظريات المحدَثة محل قواعد أصول الفقه.

---

(١) وهي دعوى د. محمد أركون، وغيره، كما تقدم.

ومن لطف المولى: أن هديت لمراجع ذللت لي فهم المصطلح الفلسفي والظاهرة الاستشراقية؛ مثل: أبحاث الشيخ **مصطفى عبد الرازق**؛ حيث امتاز بتناول المصطلح الفلسفي والمقارنة بين كلام الغربيين وفلاسفة الإسلام بعبارة ميسرة وعميقة في الآن ذاته، وهذه مزية قلما وجدت مثلها بين الكتابات الفلسفية التي يغلب عليها الغموض، خاصة المدرسة الفلسفية الألمانية(١).

وقد عقد إبراهيم السكران فصلا في كتاب مآلات الخطاب المدني بعنوان: (سلطة الغموض)(٢) تحدث فيه عن **الغموض المتعمد في كثير من الكتابات الفلسفية والحداثية**، وكيف أنه أداة لإبهار القارئ وإشعاره بالضعف أمام هذه العقول التي تشعره سطوة المصطلحات الغامضة بأنها عقول مبهرة، فيظن أن العيب في عقله، والواقع: أن العيب في الكاتب، وأن الغموض منهجية متعمدة في كثير من هذه الكتابات.

وقد كانت هذه التقنية الحداثية من أسباب معاناتي، وكنت على وشك إلقاء اللوم على عقلي، إلى أن وقفت على دراسات نبهتني إلى الهالة الزائفة التي تحيط بها كثير من الكتابات الفلسفية والحداثية نفسها، وكان من هذه الكتابات كتابات د. عبد العزيز حمودة، الذي كشف في (المرايا المحدبة) عن تقنيات تكبير الإنتاج الحداثي العربي وعرضه في حجم أكبر من حجمه، وتلميع المثقفين الحداثيين ليظهروا كما لو كانوا أئمة الفكر، بينما كشف في (المرايا المقعرة)(٣) عن تقنيات تصغير التراث العربي والإسلامي ليبدو في حجم أقل من حجمه، فلا ينبهر به القارئ العربي.

---

(١) ينظر: مآلات الخطاب المدني، ص ٢٤٠، المذاهب الأدبية والنقدية، ص ٦٨-٦٩. ويؤكد ذلك ول ديورانت في قصة الحضارة (ملحق/ ١٢٨٩) بقوله: ((عندما قرأ الفيلسوف شُوبنْهَاوَر كتابات كانط، كتب في سنة ١٨١٦ كان الناسُ مضطرين للنظر فيما هو غامض على أنَّه ليس دائماً - بلا معنى، لقد كان يظن (أي: شوبنهاور) أنَّ فيشته وشيلنج هما الميزة الكبيرة لنجاح كانط مع الغموض، لكن شوبنهاور واصل كلامه قائلاً: إنَّ ذروة السخف في أن يكرس المرء هدفه لخدمة اللا معنى، وأن يجمع معاً بين ما لا معنى له وحشد من الكلمات المتسمة بالإسراف والمبالغة، ولم نكن نعرف كل هذا قبل أن يستخدمه هيجل إلا في مستشفى المجانين، لكنه وصل إلى هيجل أخيراً وأصبح أداةً لأكثر أنواع الغموض والتعمية جمالاً مما لم نسمع به من قبل)).

(٢) ينظر: مآلات الخطاب المدني، ص ٢٤٠.

(٣) ينظر: المرايا المقعرة، د. عبد العزيز حمودة، ص ١٢-١٥، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ط: الأولى.

خطة البحث:

وتتألف من مقدمة وتمهيد وسبعة فصول وخاتمة على النحو الآتي:

الفصل الأول: التعريف بالقراءات الاستشراقية والحداثية التغريبية، وتاريخها، وأهم مدارسها:

المبحث الأول: تاريخ المراجعات النقدية لعلم الأصول ومصنفاته: من رسالة الشافعي وحتى الآن

المبحث الثاني- مدارس القراءات الاستشراقية والتغريبية وأعلامها الذين تعرضوا لعلم الأصول:

المطلب الأول- المدرسة الحداثية المستشرقة وأبرز أعلامها الذين تعرضوا لعلم الأصول.

المطلب الثاني- المدرسة الحداثية التغريبية، وأبرز أعلامها الذين تعرضوا لعلم الأصول.

المبحث الثالث- الخلفيات المؤثرة في قراءات المنظور الاستشراقي للأصول وكتاب الرسالة

المطلب الأول- أثر الفلسفة الغربية في تشكيل قراءات المنظور الاستشراقي لعلم الأصول ورسالة الشافعي.

المطلب الثاني- أثر الألسنيات الغربية الحديثة في توجيه القراءات الاستشراقية لعلم الأصول.

المطلب الثالث- أثر النظرية التاريخية الغربية في تشكيل قراءات المنظور الاستشراقي لعلم الأصول.

المطلب الرابع- حقيقة انتساب قراءات المنظور الاستشراقي للفكر الاعتزالي.

الفصل الثاني- موقف المنظور الاستشراقي من علم الأصول إجمالا، ومناقشته:

المبحث الأول- إشكاليات الحالة الراهنة لعلم الأصول في قراءات المنظور الاستشراقي:

المطلب الأول- حاجة أصول الفقه إلى التقويم في رؤية القراءات التغريبية.

المطلب الثاني- مأزق العقل الأصولي الإسلامي في نظر العصرانيين، ومناقشته

المبحث الثاني- سمات وخصائص علم الأصول في قراءات المنظور الاستشراقي:

المطلب الأول- دعوى بشرية المنتَج الأصولي وتوظيفها الحداثي.

المطلب الثاني- قطعية أصول الفقه في رؤية القراءات التغريبية .

المبحث الثالث- مطاعن قراءات المنظور الاستشراقي في علم الأصول إجمالا، وتفنيدها:

المطلب الأول- دعوى تهافت النصوص التأصيلية، وتفنيدها.

المطلب الثاني- دعوى تقييد علم الأصول للعقل العربي، وتفنيدها.

المطلب الثالث- دعوى التوظيف الإيديولوجي للمفاهيم الأصولية، وتفنيدها
الفصل الثالث- الموقف الإجمالي من رسالة الشافعي في القراءات الاستشراقية، ومناقشته
المبحث الأول- مناهج المستشرقين والتغريبيين في نقد رسالة الشافعي ومناقشتها:
المبحث الثاني- الباعث على نقد رسالة الشافعي عند المستشرقين والتغريبيين، ومناقشته.
المبحث الثالث- رؤية المستشرقين والتغريبيين لمكانة كتاب الرسالة وأثره في علم الأصول:
المطلب الأول- دعوى تأثير رسالة الشافعي في تضخيم سلطة السلف، ومناقشتها.
المطلب الثاني- أثر رسالة الشافعي في توحيد السلطة العلمية.
المطلب الثالث- دعوى احتكار الشافعي للوظيفة القانونية والتشريعية، وتفنيدها
المطلب الرابع- دعوى مسؤولية الشافعي عن عقم علم الأصول، وتفنيدها.
المبحث الرابع- رؤية المستشرقين والتغريبيين لخلفيات تدوين الرسالة، وتفنيدها.
المطلب الأول- ممهدات عمل الشافعي في الرسالة وفقا للرؤى الحداثية، ومناقشتها.
المطلب الثاني- رؤية المنظور التغريبي للسياق التاريخي الذي نشأت فيه رسالة الشافعي.
المطلب الثالث- الربط بين رسالة الشافعي ورسالة الصحابة لابن المقفع، ومناقشته.
المبحث الخامس- تصور المستشرقين والتغريبيين للعمل الذي قام به الشافعي في الرسالة، ومناقشته.
المبحث السادس- مطاعن المستشرقين والتغريبيين في منهج الشافعي في الرسالة.
المطلب الأول- دعوى التعالي في المنهج عند الشافعي، ومناقشتها.
المطلب الثاني- اتهام الشافعي بعدم الحيادية، وتفنيده.
المطلب الثالث- دعوى خروج الشافعي عن نهج السلف في الاستدلال، ومناقشتها.
المطلب الرابع- دعوى اضطراب المصطلح عند الشافعي ومناقشتها.
المبحث السابع- مقارنات المستشرقين والتغريبيين بين الشافعي وأضرابه، ومناقشتها:
المطلب الأول- المقارنة الحداثية بين الشافعي والشاطبي، ودوافعها الفكرية.
المطلب الثاني- المقارنة الحداثية بين الشافعي وديكارت، ومناقشتها.
الفصل الرابع: رؤى المستشرقين والتغريبيين في آراء الشافعي في مباحث الأحكام، ومناقشتها
المبحث الأول- الطعن في تقسيم الشافعي للأحكام الشرعية، ومناقشته.
المبحث الثاني- رؤية المنظور التغريبي في تفسير الفرض عند الشافعي، ومناقشته.
الفصل الخامس- رؤى المستشرقين والتغريبيين في آراء الشافعي في مباحث المصادر والأدلة، وتفنيدها:

المبحث الأول- انتقادات المستشرقين والتغريبيين لتصور الشافعي للأدلـة الـشرعية، ومناقشتها:

المطلب الأول- الطعن في ترتيب الشافعي للأدلة الشرعية ومناقشته.

المطلب الثاني- نقد اتساع مفهوم النص عند الشافعي، وتفنيده.

المبحث الثاني- انتقادات المستشرقين والتغريبيين لتقرير الشافعي لحجية الأدلة الشرعية، ومناقشتها:

المطلب الأول- الطعن في تأسيس الشافعي لسلطة النص، وتفنيده.

المطلب الثاني- الطعن في تأسيس الشافعي لمبدأ تضمن النص حلولا لكل المشكلات، وتفنيده

المطلب الثالث- الطعن في تأصيل الشافعي لحجية العمل بالظن، ومناقشته.

المبحث الثالث- رؤى المستشرقين والتغريبيين في آراء الـشافعي في مباحـث الـسنة، ومناقشتها

المطلب الأول- الطعن في مفهوم السنة عند الشافعي، ومناقشته.

المطلب الثاني- الطعن في موقف الإمام الشافعي من حجية السنة، وتفنيده:

المطلب الثالث- نقد موقف الشافعي من أقسام الخبر، ومناقشته:

المطلب الرابع- نقد شروط الشافعي لقبول الخبر، ومناقشته:

المطلب الخامس- نقد موقف الشافعي من علاقة السنة بالقرآن، ومناقشته:

المبحث الرابع- انتقادات المستشرقين والتغريبيين لآراء الشافعي في مباحـث الإجمـاع، ومناقشتها:

المطلب الأول- الطعن في مفهوم الشافعي للإجماع، ومناقشته.

المطلب الثاني- دعوى الخلط بين الإجماع والتواتر عند الشافعي، ومناقشتها.

المطلب الثالث- دعوى اختراع الشافعي حجية الإجماع، وتفنيدها.

المطلب الرابع- دعوى توظيف الشافعي لمفهوم العصمة في تأسيس حجية الإجماع، ومناقشتها

المبحث الخامس- رؤى المستشرقين والتغريبيين في آراء الشافعي في مباحـث القيـاس، ومناقشتها:

المطلب الأول- نقد موقف الشافعي من القياس، ومناقشته.

المطلب الثاني- نقد تسوية الشافعي بين القياس والاجتهاد، ومناقشته.

المطلب الثالث- نقد تأخير القياس عن خبر الواحد، ومناقشته.

المطلب الرابع- نقد وظيفة القياس في منظومة الشافعي الأصولية، ومناقشته.

المطلب الخامس- نقد أقسام القياس عند الشافعي، ومناقشته.

المبحث السادس- رؤى المستشرقين والتغريبيين في آراء الـــشافعي في مباحـــث الأدلـــة المختلف فيها، ومناقشتها:

المطلب الأول- نقد موقف الشافعي من الاستحسان، ومناقشته:

المطلب الثاني- نقد موقف الشافعي من اجتهادات الصحابة وإجماعهم، ومناقشته.

المطلب الثالث- دعوى إهمال الشافعي اعتبار المصلحة، وتفنيدها.

الفصل السادس- رؤى المستشرقين والتغريبيين في آراء الشافعي في مباحث اللغة والدلالات:

المبحث الأول- دعوى تناقض الشافعي في تصوره للغة، وتفنيدها.

المبحث الثاني- دعوى الانحياز الإيديولوجي للقرشية، وتفنيدها.

المبحث الثالث- نقد مفهوم البيان عند الشافعي، ومناقشته.

المبحث الرابع- نقد قول الشافعي ببقاء العام على عمومه، ومناقشته.

الفصل السابع- رؤى المستشرقين والتغريبيين في آراء الشافعي في باب الاجتهاد والتقليـــد، ومناقشتها:

المبحث الأول- اتهام الدكتور محمد أركون للشافعي بالحط من قيمة الاجتهاد، وتفنيده.

المبحث الثاني- نقد شروط الشافعي في المجتهد، ومناقشته.

المبحث الثالث- نقد حصر الشافعي آيات الأحكام، ومناقشته.

المبحث الرابع- نقد إدخال الشافعي صاحب الحكم في مجال الاجتهاد، ومناقشته

الخاتمة والنتائج والتوصيات.

تمهيد

في: التعريف بمفردات البحث

في هذا التمهيد يقدم البحث تحليلا لمضمون المفردات التي يتضمنها عنوان البحث؛ تمهيدا للدراسة التفصيلية للمسائل التي يتضمنها موضوع البحث، وذلك على النحو الآتي:

المحور الأول: تمهيد عن الإمام الشافعي وتكوينه الشخصي والعلمي

المحور الثاني: تمهيد عن كتاب الرسالة

المحور الثالث: تمهيد في التعريف بالمنظور موضوع البحث

المحور الرابع: تمهيد في التعريف بالدراسة التحليلية التقويمية

المحور الأول

تمهيد عن الإمام الشافعي، وتكوينه الشخصي والعلمي

ظهر في الرؤية الاستشراقية تعرّضٌ لحياة الإمام الشافعي وظروف نشأته، ومزاعم تربط بين تكوينه الشخصي وبين آرائه الأصولية التي ضمنها رسالته، فصار من المفيد التعرض لهذه الجوانب في التمهيد المعقود للتعريف بالإمام الشافعي.

نسب الشافعي ومولده ونشأته: هو الإمام الحجة الثبت: محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف[1].

يلتقي مع النبي صلى الله عليه وسلم في (المطلب بن عبد مناف)؛ ولهذا اشتهر بالإمام المطلبي.

ولد بغزة سنة (١٥٠ هـ = ٧١٧م)، وحملته أمه لمكة وهو ابن سنتين[2]، وكانت أمه من أزد اليمن[3].

ومات أبوه وهو صغير، فانتقلت به أمه إلى مكة؛ لينشأ بين أقاربه فيحفظ نسبه، ولا يجتمع عليه مشقة اليتم مع مشقة الغربة، ويتلقى العلم على أئمة الحرم؛ حيث إن غزة لم تكن من الحواضر العلمية الكبرى[4].

---

(١) بيان خطأ من أخطأ على الشافعي، للبيهقي، ت: د. الشريف نايف، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط ١، ١٤٠٢ (ص: ٩٥).

(٢) مدخل لدراسة تاريخ الفقه الإسلامي، د. محمد أحمد سراج، ص ١٢٩، ط: ١٩٩٥، بدون ناشر.

(٣) ينظر: مناقب الشافعي للبيهقي، دار التراث – القاهرة، ط١، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م، (١/ ٨٦).

(٤) مناقب الشافعي للبيهقي، المرجع السابق، (١/ ٢٠٣).

نقد تمهيدي لمزاعم المنظور الاستشراقي حول مولد ونشأة الشافعي:

لا يملك المطالع لسيرة الشافعي إلا أن يشعر بأنه أمام سيرة حافلة لرجل عظيم عبقري مبارك؛ ولهذا اجتذبت سيرة الشافعي فضول المؤرخين منذ عصره وحتى يومنا هذا بلا انقطاع.

ومن ثم فلا صحة لما أثاره مستشرقو **دائرة المعارف الإسلامية** [الاستشراقية] من غبار حول مصادر التأريخ لسيرة الشافعي؛ حيث جاء في ترجمتهم للشافعي: ((الإمام أبو عبد اللَّه محمد بن إدريس، صاحب المذهب الشافعي فى الفقه. وقد نسجت كثير من القصص حول حياته، حتى ليتعذر علينا أن نخلص منها بالمادة التاريخية حقًا. ثم إننا نلقى مشقة عظيمة فى تحديد السنين المتعلقة بوقائع حياته. والمصادر القديمة التى يستقى منها ذلك نادرة جدًا. **فالمسعودى** المتوفى سنة ٣٤٥ هـ هو أول مؤرخ ذكر الشافعي. والوثائق الوحيدة التى يعول عليها فى هذا المقام هى حجة وقف بيتيه فى مكة المؤرخة فى صفر سنة ٢٠٣ هـ (أغسطس سنة ٨١٨ م)، ووصيته المؤرخة فى شعبان سنة ٢٠٣. فبراير ٨١٩، وحجة وقف بيته فى الفسطاط التى لا شك فى نسبتها إلى الشافعى وإن كانت الأسماء والتواريخ قد حذفت منها. والحق إن التراجم المتأخرة للشافعى قد اعتمدت على "المناقب" القديمة التى كتبها أمثال داود الظاهرى المتوفى سنة ٢٠٧ هـ؛ والساجى المتوفى سنة ٣٠٧، وابن أبى حاتم المتوفى سنة ٣٢٧ وغيرهم. ولكن هذه المناقب كان قد شابها كثير من القصص. مثال ذلك أن الخطيب البغدادى المتوفى سنة ٤٠٣ هـ ذكر بالفعل نقلا عن ابن عبد الحكم المتوفى سنة ٣٥٧ هـ قصة مولد الشافعى التى تقرن هذا المولد بظهور كوكب المشترى فوق مصر)) [(١)].

أقول: وقفت على ترجمات للشافعي قبل هذا التاريخ، ومنها الكتاب الذي صنفه أبو حاتم الرازي (ت ٣٢٧)، بعنوان (آداب الشافعي ومناقبه)، وهو متوفى سنة ٣٢٧هـ، كما ذكر هذا النص، أي: إنه عاش شطرا من حياته في ذات القرن الذي شهد وفاة الشافعي، بينما زعم مستشرقو دائرة المعارف أن أول مؤرخ ذكر الشافعي هو المسعودي (٣٤٥هـ)، ولعل مراد هؤلاء المستشرقين أنهم لم يجدوا كتابا قبل كتاب **المسعودي**، لكن إن كان الأمر كذلك ففي تعبيرهم بعبارة: " فالمسعودى المتوفى سنة ٣٤٥ هـ هو أول مؤرخ ذكر الشافعي" ما فيه؛ لأنه تعبير يفهم منه أن مؤرخا قبل **المسعودي** لم يترجم للشافعي، وهذا غير صحيح، بدليل أنهم ذكروا ما يفيد

---

(١) موجز دائرة المعارف الإسلامية، تحرير: م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد، ر. باسيت، ر. هارتمان، إعداد وتحرير وترجمة/ إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، عبد الحميد يونس، ونخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية، المراجعة والإشراف العلمي: أ. د. حسن حبشي، أ. د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، أ. د. محمد عناني، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م، (١٩/ ٦٠٧٨) بتصرف.

معرفتهم بوجود ترجمة لابن أبي حاتم، فكان حقهم أن يقولوا: إنهم لم يقفوا على ترجمة وافية للشافعي قبل ترجمة المسعودي، فنحمل الأمر على أنهم لم يقفوا على كتاب ابن أبي حاتم.

وقد نص أبو حاتم في كتابه على تاريخ ولادة الشافعي وأسند الخبر إلى أحد تلاميذه، وجزم بأن تاريخ ولادة الشافعي (٢٠٤هـ) وأنه عاش أربعا وخمسين سنة، دون أن يذكر ما يشعر بوجود اضطراب بين المؤرخين فيما يخص تاريخ ولادة الشافعي، إلا ما ذكره من احتمال أن تكون وفاته (٢٠٥هـ)، فقال أبو حاتم بإسناده عن ((محمد بن عبد الله بن عبد الحكم المصري، قال: ولد الشافعي سنة خمسين ومائة، ومات في آخر يوم من رجب، سنة أربع ومائتين، عاش أربعا وخمسين سنة)) [(١)].

ومما يزيد من قوة هذه الرواية: أنها مروية عن محمد بن عبد الله بن الحكم المصري، وهو كان من تلاميذ الشافعي المباشرين الذين سمعوا منه، ومثلهم لا يخفى عليهم تاريخ ولادة شيخهم.

ولم تسلم نشأة **الشافعي** من الغمز واللمز في كتابات المنظور الاستشراقي؛ حيث استعمل بعضهم منهج التحليل النفسي للطبيب النفسي **فرويد**[(٢)] مازجًا إياه بالتفسير الماركسي[(١)] للتاريخ،

---

(١) آداب الشافعي ومناقبه ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م، (ص: ٢١).

(٢) سيجموند فرويد، عالم النفس الشهير (١٨٥٦–١٩٣٩م)، من يهود شرق أوربا. والفرويدية مدرسة في التحليل النفسي، قامت بنقل التفكير الفلسفي إلى ميدان علم النفس، وهي تقوم على النظرة المادية للإنسان على أنه حيوان بشري تحركه الغرائز، خاصة غرائز الطفولة. وقد أسسها سيجموند فرويد Sigmund Freud، وهي تجعل غريزة الجنس هي الدافع الأساسي المفسر للسلوك الإنساني (اللبيدو). كما أنها تعتبر القيم والعقائد حواجز وعوائق تقف أمام الإشباع الجنسي مما يورث الإنسان عقداً وأمراضاً نفسية (الكبت). فهذه هي الأسس النظرية الثلاثة التي تركز عليها المدرسة التحليلية: (الجنس – الطفولة – الكبت)، فهي مفاتيح السيكولوجية الفرويدية. والتحليل النفسي الفرويدي: طريقة تنظر للإنسان –نظرة مادية– على أنه مخلوق مكتف بذاته، تحركه عوامل غريزية، وتعتمد في تطبيقها على حوار المحلل النفسي مع المريض، ثم باتت طريقة لتحليلِ الأفكار نفسيا، وقد استخدمها فرويد في التحليل النفسي لفكرة معاداة السامية التي استخدمتها الصهيونية العالمية لابتزاز الأوربيين وإيجاد المسوغات لاحتلال أراضي العرب، وقد استفاد الإعلام الصهيوني من هذه المفاهيم لتقديمها على نحو يغري الناس بالتحلل من القيم وييسر لهم سبله بعيداً عن تعذيب الضمير. وقد تلقت النظرية عددا من الانتقادات؛ بسبب نظرتها المادية للإنسان، وإغفالها الأبعاد الروحية للكائن الإنساني وأثرها في الفكر والسلوك، ومبالغتها في أثر الدوافع الغريزية في تفسير السلوك الإنساني، واستهانتها بأمر الدين والتدين، وإفضائها إلى التحلل الأخلاقي وقتل الشعور بالذنب عند الخطيئة. ما دفع عددا من تلاميذ فرويد ورفاقه إلى الانشقاق عن مدرسته، والبحث في الدوافع الأخرى ذات الأثر في تفسير السلوك، ودعا بعضهم إلى نقل التحليل النفسي إلى علم الاجتماع؛ للبحث عن أصول الحوافز البشرية في تلبية مطالب الوضع الاجتماعي. يضاف إلى ذلك أن التحليل (الفرويدي) يوصف بأنه علم علماني لا علاقة له بالدين، بل يخاصمه؛ يقول د. عبد الوهاب المسيري: ((ويُستخدَم مصطلح «علماني» أحياناً بمعنى «ملحد». ففي كتابات بيتر جاي Peter Gay، أحد أهم مؤرخي حركة الاستنارة في الغرب، نجد هذا الترادف. وقد كتب كتاباً بعنوان: (يهودي بلا إله: فرويد والإلحاد وتأسيس التحليل النفسي A Godless
=

فزعموا أن يتم الشافعي وظروف نشأته هي المسؤولة عن آرائه التي قال بها، والتي كان منها مـــا زعموه من تعصبه للقرشية؛ ما حمله على تعظيمه من شأن العربية، وقوله بمنــع قـــراءة القـــرآن بغيرها[٢].

كما زعم بعضهم[٣] –تبعًا للمستشرق بروكلمان[٤] ومستشرقي دائرة المعارف– أن فقر الشافعي

Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis) حيث نجد هذا الترادف واضحاً. فالتحليل النفسي يوصف بأنه "علم علماني، لا علاقة له بالدين، بل معاد له يهـــدف إلى تحطيمـــه")). موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، (١/ ٤٧٠)؛ وينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، مجموعة مؤلفين، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، (١/ ٥٢٧)، (٢/ ٨٢٢).

(١) الماركسية: مذهب فلسفي منسوب إلى (كارل ماركس) الفيلسوف الألماني الشهير، وهو يعـــبر عـــن الأفكـــار السِّياسيَّة والاقتصاديَّة لكارل ماركس وفردريك إنجلْز، وقد تأثرا فيها –تأثرا واضحا– بأفكار هيجل وفيورباخ، وهي تحديدًا: مذهب يلعب فيه مفهوم نزاع الطَّبقات الاجتماعيَّة دورًا كبيرًا في تحليل المجتمع وتفسير التاريخ، فهو مذهب مادي، يتنكر لعالم الغيب، ويعنى بالتفسير المادي للتاريخ، برده إلى أسباب يغلب عليها العنصر الاقتصادي، ورؤية أن صراع الطبقات هو المحرك لعجلة التاريخ، وأن هذا الصراع حتمي، وهو أداة التقدم الرئيسة. والماركسية لديها موقف نقدي من الأديان باعتبارها تنتمي لعالم الغيب، ولهذا يرى البعض أنه امتـــداد لمـــذهب الدهريـــة، والمزدكية الإباحية؛ حيث إنها احتوت على الأصول التاريخية للأيديولوجية الشيوعية التي ارتبطت باسم مـــاركس وأتباعه، ودعت إلى التحرر من التعاليم الدينية، ومحاربة جشع الأثرياء، وحماية الطبقات الكادحة (البروليتاريـــا)، واعتبرت العمل هو مصدر الثروة. لكن الماركسية تلقت انتقادات؛ بسبب موقفها المعادي للأديان، ولأنهـــا قـــد تضحي بالحرية الفردية لصالح هيمنة الدولة فيصبح سلطانها مطلقا، ولأنها على حد قول أرنولد توينبي: "تحولت إلى عقيدة دينية بروليتارية، سالكة طريق العنف، مقتطعة بالسيف أورشليمها الجديدة من سهول روسية". كما تعرض التصور الماركسي لمفهوم الفلسفة ومهمتها للنقد لعدة أسباب، منها: إنكاره للفلـــسفة التقليديـــة الميتافيزيقيـــة، واعتباره التفكير المجرد لا يؤثر على مجرى التاريخ، وأن النظر العقلي لا يمكن تبريره إلا إذا ارتبط بالعمـــل "أي: بمدى قدرته على تغيير الواقع الاقتصادي، والقضاء على استغلال الإنسان للإنسان". ينظر: معجم اللغة العربيـــة المعاصرة، د/ أحمد مختار عبد الحميد عمر بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩ هــــ، (٣/ ٢٠٦١)؛ قصة الحضارة (ملحق/ ١٣١٣، ١٣١٩)، ول ديورَانت، دار الجيل، بيروت، المنظمة العربية للتربيـــة والثقافـــة والعلوم، ١٤٠٨ هـــ؛ مناهج البحث في العلوم السياسية (ص: ١٢٨) دكتور محمد محمود ربيع، مكتبة الفلاح– الكويت، ط٢ ١٤٠٧هـــ– ١٩٨٧م؛ (المزدكية هي أصل الاشتراكية)، عبد اللطيف القنطري الجزائري، ص ٦٥، دار الكتاب، الدار البيضاء، ط١، ١٣٩٤ هـــ – ١٩٧٤ م؛ التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية (٢/ ٨٩) فالح الدوسري، الجامعة الإسلامية بالمدينة، ط٣، ١٤١٣هـــ.

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، مرجع سابق، ص ٥٧، ٦٩ .

(٣) كالدكتور علي مبروك في كتاب: (ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أقنعة التقديس)، القاهرة، دار رؤية، ط١، ٢٠٠٧م، (ص: ١٤–٢٣). والإساءة إلى شخص الشافعي –باستخدام هذا المنهج ذي الجذور الاستشراقية– شائعة أيضا في كتابات مثل: (الشافعي) للدكتور نصر حامد أبي زيد، و(جناية الشافعي) لزكريا أوزون.

(٤) كارل بروكلمان (١٨٦٨–١٩٥٤): مستشرق ألماني، ولد في روستوك بألمانيا ونال شـــهادة " الـــدكتوراه " في الفلسفة واللاهوت. وكان من أعضاء المجمع العلمي العربيّ وكثير من المجامع والجمعيات العلمية في ألمانيا وغيرها. وصنف بالألمانية " Geschichte der Arabischen " تاريخ الأدب العـــربيّ. ولبروكلمـــان " تـــاريخ الشعوب الإسلامية " ترجم إلى العربية في بيروت وطبع بها في خمسة أجزاء صغيرة. الأعلام للزركلي، بيروت، دار العلم للملايين، ط٥، (٥/ ٢١٢).

جعله باحثا عن النفوذ، وأن بحثه عن النفوذ هو الذي وجهه إلى **مصر** في أواخر حياته(١).

وهذا المسلك الاستشراقي في وصف نشأة الشافعي امتداد لنهج استشراقي أصيل سلكه بعض المستشرقين في الإساءة إلى الذات النبوية الشريفة؛ إذ زعموا أن نشأة النبي صلى الله عليه وسلم في قلة ذات اليد جعلته باحثا عن النفوذ، متقربا من ذوي الجاه، حاشاه صلى الله عليه وسلم! (٢)

فلا عجب أن يسلكوا ذات المسلك في الإساءة إلى شخص الشافعي، ولا عجب أن يتلقف حداثيون عرب تغريبيون من أساتذتهم المستشرقين هذه المكائد الاستشراقية ويكرروا ذات الأكاذيب.

لمحة عن التكوين الشخصي والعلمي للإمام الشافعي:

شغف الشافعي في حداثته باللغة والأدب والشعر، ثم قيض الله له من استكمل توجيهه للوجهة التي تجعل الشافعي هو رجل المرحلة الذي تحتاج إليه الأمة؛ كي يجمع الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين بعدت الشقة بينهما إلى حد التدابر(٣).

وبالنسبة للنشأة العلمية للشافعي فقد تلقى العلم على أكابر أئمة مكة.

ويرى المستشرق المعاصر **جوزيف لوري (Joseph E. Lowry)** (٤) أن الإمام الشافعي كان له الفضل الأكبر في استمرار التراث الفقهي للمكيين(٥).

---

(١) قال مستشرقو دائرة المعارف عن الشافعي: ((ثم توثقت صلته بالفقيه الحنفى المشهور محمد بن الحسن الشيبانى المتوفى سنة ١٨٩ هـ (٨٠٥ م) الذى كان الشافعى قد نسخ كتبه بنفسه. ولما وجد أنه لا يجسر على تحدى الشيبانى؛ لما كان له من نفوذ فى بلاط الخليفة، رحل إلى مصر مارًا بحرّان والشام؛ واستقبل فى مصر أول الأمر استقبالا حسنًا؛ بوصفه تلميذًا لمالك. ولم يذهب إلى بغداد إلا سنة ١٩٥ هـ (٨١٠/ ٨١٩ م) وأقام فيها يتولى التدريس موفقا. ووصل نفسه هناك بعبد الله ابن والي مصر الجديد عباس بن موسى)). موجز دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، (١٩/ ٦٠٧٩).

(٢) هنري لورنس، الأصول الفكرية للحملة الفرنسية على مصر: الاستشراق المتأسلم في فرنسا (١٦٩٨-١٧٩٨)، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠١٥، ترجمة: بشير السباعي، ص ٣٤.

(٣) ينظر: مناقب الشافعي، للآبري، الدار الأثرية، ط١، ١٤٣٠ه، (١/ ٦٨)

(٤) أستاذ مشارك في قسم اللغة والحضارات للشرق الأدنى، بجامعة بنسلفانيا الأمريكية. متخصص في الشريعة الإسلامية والأدب العربي والفكر الإسلامي الكلاسيكي. وهو مؤلف، من بين أعمال أخرى، لعدة بحوث منها: النظرية القانونية الإسلامية المبكرة: رسالة محمد بن إدريس الشافعي (EJ Brill، ٢٠٠٧)؛ والمحرر (مع د. ستيوارت و S. Toorawa) في: القانون والتعليم في الإسلام في العصور الوسطى: دراسات في ذاكرة جورج مقدسي (EJW Gibb Memorial Trust، ٢٠٠٥)؛ و (مع د. ستيوارت) في: المقالات في السيرة الأدبية العربية (Harrasowitz ١٨٥٠-١٣٥٠ :II، ٢٠٠٩). ينظر تعريف به على الرابط:
https://translate.google.com/translate?hl=ar&sl=en&u=https://www.sas.upenn.edu/religious_studies/faculty/lowry&prev=search

(٥) Joseph E. Lowry, Early Islamic Legal Theory: The Risala of Muhammad ibn Idris al-Shafiʿī, Brill, Leiden, ٢٠٠٧, p. ٦

أقول: ظاهر أن الإمام الشافعي كان له فضل عظيم في نقل علوم المكيين، لكن إطلاق القول بما يفهم منه أن استمرار علم المكيين توقف على الشافعي: فيه نظر؛ خاصة أن الإمام الشافعي نفسه قد نسب الفضلَ في حفظ علم أهل الحجاز إلى رجلين هما: مالك بن أنس، وسفيان بن عيينة[١]، وقد كان لكل منهما تلاميذ.

ثم رحل الإمام الشافعي إلى المدينة ليأخذ علم مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ = ٧٩٦م)، ويكمل معرفة أصول أهل المدينة، وطاف البلدان جامعًا للعلم[٢]

وجدير بالملاحظة في هذا المقام: أن نشأة الشافعي لم تكن من كل وجه نشأة أهل الحديث، ولا استعداده استعدادهم؛ فلقد توجه في أول أمره إلى درس اللغة والشعر والأدب وأخبار الناس، ولم يقطع صلته بهذه العلوم حين وصل حبله بأهل الحديث الذين كانوا لا يرونها من العلم النافع[٣].

فالشافعي لا يمكن لمورخ منصف أن يعده تابعًا لأهل الحديث؛ لأن تكوينه العلمي والشخصي أوسع وأشمل من التكوين المعتاد عند أهل الحديث، فضلا عن قوة عقليته النقدية التي جعلته يخالف شيخه مالكا ويصنف في الرد عليه[٤] كما صنف في الرد على أهل العراق سواء بسواء، وهو ما يثبت وجود الاستقلال العلمي والشخصي للشافعي، وعدم محاباته لأحد فيما ظهر له أنه الحق.

روى البيهقي بإسناده عن الشافعي أنه قال: ((من عرف من أهل العراق ومن أهل بلدنا بالصدق والحفظ قبلنا حديثه، ومن عرف منهم ومن أهل بلدنا بالغلط رددنا حديثه، **وما حابينا أحدا** ولا حملنا عليه))[٥].

وإن كان الشافعي قد ظهر منه بعض ميل لأهل الحجاز فهذا لا يعني تبعيته وتقليده لأهل الحديث، وإنما يعني أن **الشافعي** ظهر له بالدليل رجحانُ مسلكهم في ذلك على مسلك غيرهم؛ بناء على معايير موضوعية، لا بناء على المكان والبيئة، مع نقد ما تبين له خطؤه من مسلكهم، وثنائه على ما ظهر له صوابه من مسلك مخالفيهم العراقيين؛ إذ إن الشافعي في ميله لأهل الحجاز لم يسلك مسلك التابع المقلد، وقد كان الشافعي ينهى أصحابه عن التقليد، فكيف يرضاه لنفسه؟

---

(١) الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء: مالك والشافعي وأبي حنيفة، للقرطبي، دار الكتب العلمية، (ص: ٢٢).
(٢) مناقب الشافعي للأبري، مرجع سابق، (ص: ٦٩)؛ مجموع الفتاوى، لابن تيمية، مجمع الملك فهد، المدينة النبوية، ط: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م (٢٠/ ٣٣٠)؛ تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٢٠.
(٣) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٣٢١.
(٤) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، مرجع سابق، (٢٠/ ٣٣٣)
(٥) معرفة السنن والآثار، للبيهقي (١/ ١٥٠)، دار الوفاء (المنصورة – القاهرة)، ط: الأولى، ١٤١٢هـ – ١٩٩١م.

قال البيهقي: ((جمع علم أهل الحجاز والشام واليمن والعراق، وأخذ بجميع ما صح عنده من غير محاباة منه ولا ميل ، إلا ما استحلاه من مذهب أهل بلده ، مهما بان له الحق في غيره ، وممن كان قبله ممن اقتصر على ما عهد من مذهب أهل بلده ، و لم يجتهد في معرفة صحة ما خالفه))[1].

وهذا يؤكد أن الشافعي لم يقتصر في بناء شخصيته على طريقة أهل الحديث، بل شغف بجمع علوم الأمصار، ومعرفة أصولهم، وقواعد النظر لديهم، ومناظرة أئمتهم في الأصول والفروع، مع التبحر الواسع في علوم اللغة وفنون الآداب، والاطلاع على شتى ألوان الثقافة؛ مثل فنون الطب والفراسة، على خلاف التكوين العلمي المقتصِد الذي كان يكتفي به أهل الحديث عادة، ولا يعدون ما عداه من العلوم النافعة للمحدث والفقيه. كما أثنى الشافعي على أهل العراق بما رآه من الصواب، وخالف أهل الحجاز في أمور ظهرت له بالدليل، وهذه سمة الإمام المحقق الذي لا يتبع إلا الحق، ولا يحمل في قلبه غلا لأحد من الذين آمنوا.

محنة الشافعي، وتمييز الصحيح في أخبارها من السقيم:

في مقامه باليمن امتحن الشافعي؛ حيث حسده بعض الولاة؛ بسبب محبة الناس له، ووشوا به عند الرشيد، فحمل إلى العراق متهمًا بمشايعة العلويين ضد العباسيين[2].

لكن قيض الله له من شهد له بالخير، فكان ذلك، مع حصافة عقل الشافعي، وبليغ فصاحته، وسلامة نيته، سببا في نجاته وانقلاب المحنة إلى منحة؛ حيث وقع موقعا عظيما في نفس الرشيد[3].

وكل ما يقال عن كيد الحنفية للشافعي، وهو في بغداد، من كذب القصاص ومتعصبة المذاهب، وقد تلقفت أقلام استشراقية وحداثية (تغريبية) هذه الأكاذيب، وبالغت في بهرجة هذه الأباطيل، ورسمت من خلالها صورة استشراقية زائفة فيها إساءة إلى هؤلاء الأئمة الأعلام؛ اتباعًا لفلسفة التفسير الماركسي التي تصور التاريخ الإسلامي برمته على أنه صراع دائم بين الطبقات هو الذي شكل مجرى التاريخ.

فالثابت أن أهل العراق، وعلى رأسهم محمد بن الحسن، وإن جرت بينهم وبين الشافعي المناظرات، إلا أنهم أجلُّوه، وأثنوا عليه، حتى ذكروه -بعد ذلك- في كتبهم كواحد من أصحابهم.

((و لم يجتمع [الشافعي] بأبي يوسف[4] ولا بالأوزاعي وغيرهما، فمن ذكر ذلك في الرحلة

---

(١) المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي، الكويت، دار الخلفاء، (ص: ١٧٢)، بتصرف.

(٢) مناقب الشافعي للآبري، مرجع سابق، (ص: ٦٨)

(٣) مناقب الشافعي للبيهقي، مرجع سابق، (١/ ١٤٣)؛ الإمام الشافعي: ناصر السنة، وواضع أصول الفقه، عبد الحليم الجندي، القاهرة، دار المعارف، ط٢، ص ١٨.

(٤) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن خنيس بن سعد الأنصاري، البغدادي، الفقيه الحنفي، صاحب أبي =

المضافة إليه فهو كاذب؛ فإن تلك الرحلة فيها من الأكاذيب عليه وعلى مالك وأبي يوسف ومحمد وغيرهم من أهل العلم ما لا يخفى على عالم، وهي من جنس كذب القصاص، ولم يكن أبو يوسف ومحمد سعَيا في أذى الشافعي قط، ولا كان حال مالك معه ما ذكر في تلك الرحلة الكاذبة)) [1].

فكان الشافعي ببغداد عزيز المكانة[2]، على خلاف ما أشاعه الاستشراقيون من أن الشافعي لم يكن ذا نفوذ بالعراق، ولم يقوَ على مزاحمة محمد بن الحسن فحمله ذلك على الرحيل إلى مصر[3].

ولو كان الشافعي ساعيا لهذا النفوذ وتلك المكانة المزعومة لوافق أهل الرأي وهو في بغداد ولم يخالفهم، ولقال بخلق القرآن؛ مسايرة لأهواء ولاة الأمر ببغداد لما ابتدأت الفتنة.

وقد رد الشافعي بنفسه على من اتهمه بأنه يريد الدنيا[4].

مقام الشافعي ببغداد، وتدوين المذهب القديم:

في إقامة الشافعي ببغداد صنف كتاب **الحجة**، وضمنه مذهبه القديم[5].

رحيل الشافعي إلى مصر، وتدوين المذهب الجديد، ونقد مزاعم المستشرقين:

في (١٩٨) -أو ١٩٩- رحل الشافعي إلى مصر، واستقر بها إلى وفاته سنة (٢٠٤هـ=٨٢٠م)، وكتب مذهبه الجديد الذي ضمّنه في الأم والرسالة المصرية [6].

حنفية، ولد سنة ١١٣ هـ وتوفي سنة ١٨٢ هـ، له مصنفات منها: اختلاف الأمصار، أدب القاضي، كتاب الجوامع، كتاب الحدود، كتاب الخراج، كتاب الرد على مالك بن أنس. ينظر: الطبقات الكبرى، لابن سعد، بيروت، دار صادر، ٧/٣٣٠، طبقات الفقهاء، للشيرازي، بيروت، دار الرائد العربي، ط١، ١/١٣٤، وفيات الأعيان ٦/٣٧٨- ٣٩٠.

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، مرجع سابق، (٢٠/ ٣٣١).

(٢) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، الشيخ مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص ٣٢٩.

(٣) قال مستشرقو دائرة المعارف الإسلامية [الاستشراقية]: ((ثم خدم فى اليمن؛ وهناك تورط فى دسائس العلويين فقد انحاز سرًا إلى الإمام يحيى بن عبد اللّه الزيدى (Opkomst van het Zaiditiersche Imamaat: V.Arendonck، ص ٦٠، ٢٩٠) - وحمل أسيرًا هو وغيره من العلويين إلى الخليفة هارون الرشيد فى الرقة سنة ١٨٧ هـ (٨٠٣ م) وعفا عنه هارون، ثم توثقت صلته بالفقيه الحنفى المشهور محمد بن الحسن الشيبانى المتوفى سنة ١٨٩ هـ (٨٠٥ م) الذى كان الشافعى قد نسخ كتبه بنفسه. ولما وجد أنه لا يجسر على تحدى الشيبانى لما كان له من نفوذ فى بلاط الخليفة، رحل إلى مصر مارًا بحرّان والشام؛ واستقبل فى مصر أول الأمر استقبالا حسنا؛ بوصفه تلميذًا لمالك. ولم يذهب إلى بغداد إلا سنة ١٩٥ هـ (٨١٠/ ٨١٩ م) وأقام فيها يتولى التدريس موفقا. ووصل نفسه هناك بعبد اللّه ابن والى مصر الجديد عباس بن موسى؛ وعاد إلى مصر فى ٢٨ شوال سنة ١٩٨ "٢١ يونيه ٨١٤)). موجز دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، (١٩/ ٦٠٧٩)

(٤) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٠١.

(٥) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٣٢٩

(٦) ينظر: مناقب الشافعي للبيهقي، مرجع سابق، (١/ ٨٦)

((واختار [الشافعي] سكنى مصر إذ ذاك؛ لأنهم كانوا على مذهب أهل المدينة ومن يشبههم من أهل مصر؛ كالليث بن سعد وأمثاله، وكان أهل الغرب بعضهم على مذهب هؤلاء، وبعضهم على مذهب الأوزاعي وأهل الشام، ومذهب أهل الشام ومصر والمدينة متقارب، لكن أهل المدينة أجل عند الجميع. ثم إن الشافعي لما كان مجتهدا في العلم ورأى من الأحاديث الصحيحة وغيرها من الأدلة ما يجب عليه اتباعه وإن خالف قول أصحاب المدنيين؛ قام بما رآه واجبا عليه، وصنف الإملاء على مسائل ابن القاسم، وأظهر خلاف مالك فيما خالفه فيه، وقد أحسن الشافعي فيما فعل، وقام بما يجب عليه وإن كان قد كره ذلك من كرهه وآذوه، وجرت محنة مصرية معروفة ... وأبو يوسف ومحمد هما صاحبا أبي حنيفة وهما مختصان به كاختصاص الشافعي بمالك، ولعل خلافهما له يقارب خلاف الشافعي لمالك، وكل ذلك اتباعا للدليل وقياما بالواجب. والشافعي قرر أصول أصحابه والكتاب والسنة، وكان كثير الاتباع لما صح عنده من الحديث؛ ولهذا كان عبد الله بن الحكم يقول لابنه محمد: يا بني، الزم هذا الرجل؛ فإنه صاحب حجج))[١]

وقد أشار البيهقي لسبب مهم عادة ما لا يذكره المؤرخون في بيان البواعث على مجيء الشافعي إلى مصر، وهو وجود أخواله من **الأزد** في مصر[٢]

وفي هذا رد على المستشرق **بروكلمان**، وكل من زعموا أن الشافعي جاء إلى مصر؛ لأنه لم يجد لفقهه سوقا رائجة في العراق.

وظاهر أنه تفسير عجيب يتناقض مع ما ورد في سيرة الشافعي، وقد اشتهر عنه: أنه كان ينهى أصحابه عن تقليده، فقال لهم: «كل ما قلت لكم، فلم تشهد عليه عقولكم وتقبله وتره حقا .. فلا تقبلوه؛ **فإن العقل مضطر إلى قبول الحق**»[٣]. ولو كان الشافعي من طلاب الوجاهة والنفوذ وكثرة الأتباع –كما زعموا– لفرح بتقليد أصحابه إياه، وأقرهم على ذلك. أضف إلى هذا أن الشافعي كان عزيز المكانة في كل مكان ارتحل إليه، بما في ذلك العراق موطن أبي حنيفة.

ولو صح ما ذكره **بروكلمان** –في تفسير سبب مجيء الشافعي إلى مصر– لما استقام أن تكون مصر هي وجهة الشافعي ومستقره؛ وذلك لما هو معلوم أن مصر في هذا الوقت كان يتنازعها نفوذ مدرستين كبيرتين هما: مدرسة مالك، ومدرسة الليث بن سعد، الذي ورث فقه أئمة المصريين، حتى فضله الشافعي نفسه على مالك في معرفة الفقه، كما هو مشهور، فأنى لرجل غايته: طلب الجاه –زعموا!– أن يتوجه لمنطقة يشملها هذا النفوذ العظيم لتلكم المدرستين!

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى، مرجع سابق، (٢٠/ ٣٣٣)

(٢) ينظر: مناقب الشافعي للبيهقي، مرجع سابق، (١/ ٢٣٩)

(٣) المرجع السابق. وتثقيل الخط من عملي.

ومن يطالع سيرة الشافعي ويدرك أسرار شخصيته وخطته في التكوين العلمي .. يستنتج – بكل يسر– أن الشافعي كان لا بد أن يقصد مصر ويؤخر زيارتها على العراق والحجاز؛ لعدة أسباب:

منها: صلة الرحم واتباع السنة؛ إذ كان أخواله من **الأزد** فيها، كما تقدم روايته من طريق البيهقي. ((قال أحمد: وهذا الذي فعله الشافعي، رحمه الله، من النزول على أخواله، فإنه قصد به متابعة السُّنَّة فيما فعل النبي، صلى الله عليه وسلم، حين قدم المدينة من النزول على أخواله)) (1).

ومنها: أن مصر زمن الشافعي كانت من مراكز العلم الكبرى، وإن لم تكن كالعراق والحجاز في اجتماع جمهرة عظيمة من الأئمة فيها، لكن كان فيها مدرسة الليث بن سعد، وكان فيها تلاميذ لمالك، ومن المعلوم لمن يطالع سيرة الشافعي أنه كان طوافا رحالا، جمّاعا للعلوم: رواية ودراية، شرعية ولغوية ومدنية، محصلا لشتى ما درج عليه الناس من مناهج البحث وقواعد النظر، فكان مجيء الشافعي إلى مصر أمرا متوقعًا في مرحلة ما من مراحل حياته؛ لأن فيها من أهل الفقه والحديث، وأصناف المعارف، وألوان الثقافات؛ ما لا يزهد الشافعي في مثله.

أما تأخير زيارة مصر، فلأن العراق والحجاز كانا مقري المدرستين الكبريين.

ومنها: أن مصر كانت مقرا لفقه فضَّله الشافعي على فقه مالك، وهو فقه الليث بن سعد؛ حيث كان الشافعي يرى أن الليث أفقه من مالك، وكان الشافعي يتمنى لقاء الليث بن سعد، وتأسف على عدم تمكنه من لقاء الليث(2)، فكان لا بد أن يحرص الشافعي على الاطلاع على هذا الفقه –عن قُرب– من خلال تلاميذ الليث بن سعد، ومن المعلوم لمن يطالع سيرة الشافعي أنه كان لا يكتفي بالمطالعة من الكتب مع إمكان اللقيا، فكان لا بد أن يرحل الشافعي إلى مصر في مرحلة من مراحل حياته؛ ليطلع على مدرسة الليث وفقهها وحديثها، حيث لم يمكنه أن يجتمع بالليث نفسه.

ومنها: أن مناخ العراق في أواخر مدة إقامة الشافعي فيها –قبل رحيله إلى مصر– كان مناخا ملبدا بالغيوم؛ إذ خيمت عليه ظلال فتنة عظيمة الخطب؛ حيث تمكن المعتزلة من استمالة المأمون إلى مذهبهم، فظهرت بوادر محنة خلق القرآن منذ عهد المأمون، وامتحن فيها علماء كثيرون بعد ذلك، إذ من المعلوم في سيرة الشافعي أنه كان من أصحاب الفراسة وقوة البصيرة، والقدرة العالية على التنبؤ بظهور الفتن منذ أن تبدأ إرهاصاتها، ومثله لا يخفى عليه –منذ بدء ظهور إرهاصات

---

(1) ينظر: مناقب الشافعي للبيهقي (1/ 239)، وحديث نزول النبي صلى الله عليه وسلم عند أخواله من بني النجار أخرجه مسلم في كتاب الزهد: باب حديث الهجرة، 4/ 2310
(2) ينظر: مناقب الشافعي للبيهقي (1/524)

الفتنة- أن العراق لم تعد هي الموطن المناسب لفقيه مبدِع، اعتاد على الإبداع الفكري في بيئة مواتية تساعد الفقيه العبقري على استثمار عبقريته في إنتاج ألوان جديدة من المعارف المدهشة لألباب أهل عصره.

لكن هذا شيء وسلوك النظريات المادية[1] في تفسير التاريخ -مثل الماركسية والفرويدية- شيء آخر، فكان لزامًا أن نستبعد حصر المنظور الاستشراقي سبب مجيء الإمام الشافعي إلى مصر في هذه الأسباب الدنيوية التي ترد سلوك الإنسان إلى الغريزة المركوزة فيه منذ الطفولة، كما تقول **الفرويدية**، أو المبالغة في التفسيرات المادية برد كل شيء إلى الأسباب الاقتصادية، كما تقول الماركسية؛ لأن من الآفات التي شاعت في المنهج التاريخي[2] عند المستشرقين والحداثيين -خاصة

---

(١) المادِّيَّة: مذهب فلسفيّ يُسَلِّم بوجود المادّة وحدها، وبها يفسّر الكون والمعرفة والسُّلوك. وهناك صورة مبكرة للأفكار والمذاهب المادية. من تلك الأفكار مثلا ما عبر عنه فنان مصري قديم بإنشاده: "ليس ثمة شيء يصرفنا إلى رواية الأقاصيص عن العالم الآخر ... فلنشغل أنفسنا بشئون الدنيا". ويعتقد الماديون أنه من الخطأ الظن بوجود روح أو عقل مستقل عن الكائن الحي؛ لأن نشأته متصلة بهذا الكائن، ونهايته مرتبطة بنهايته. وتضاءل نفوذ ذلك المذهب في الفلسفة اليونانية حين قاوم سقراط وأفلاطون وأرسطو النزعة المادية في تفسير الوجود، ولم تدب الحياة مرة أخرى في تلك النزعة إلا بعد ظهور كتابات الفيلسوف اليوناني أبيقور "٣٤١-٢٧٠ ق. م". وساهم في تطوير المذهب المادي بعد ذلك الفيلسوف الفرنسي باول هنري أولباك "١٧١٣-١٧٨٩". دافع الفيلسوف الفرنسي عن أولوية المادة، وهاجم الفلسفة المثالية، ورفض كل نظرية تدعي أن وراء الظواهر المحسوسة عالما أو موجودات غير مرئية. اعتبر أولباك أن المادة والحركة أزليتان تتحكم فيهما قوانين ضرورية، وعن طريقهما يمكن تفسير كل شيء في الوجود، ومن ثم اتجه إلى إنكار وجود النفس البشرية أو وجود قوة خالقة، كما أنكر أن للطبيعة غاية أو هدفا تعمل على تحقيقه. وخلاصة المذهب المادي: أن العقل صورة من صورة المادة التي تتميز بالقوة والتنوع والحركة والحياة والتفكير، ولكنه لا وجود لعقل أو روح بشكل مستقل عن المادة. ويفسر المذهب المادي ظواهر الحركة في الجسم البشري بأنها وظائف لأعضاء الإنسان، فالتفكير وظيفة المخ أو على حد قول أولباك: فإن العقل هو الجسم منظورا إليه من ناحية بعض وظائفه، والتذوق وظيفة اللسان. بعبارة أخرى: فإن المخ يفرز التفكير كما تفرز الكبد الصفراء، وكما تهضم المعدة الطعام. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/ ٢٠٧٨)، د. أحمد مختار عمر وآخرون، عالم الكتب، ط الأولى ١٤٢٩. مناهج البحث في العلوم السياسية (ص: ١٥٣)، مرجع سابق.

(٢) وجدير بالذكر أن التفسيرات الماركسية والفرويدية تعد من صور وتطبيقات المذهب الذاتي في كتابة التاريخ، ففي القرن التاسع عشر ظهرت طرائق كثيرة متنوعة في كتابة التاريخ وتدوينه، إلى جانب الطريقة الموضوعية، أو ما يسمونه بالمذهب العلمي، وقد تلاقى معظم هذه المذاهب فيما أطلق عليه اسم المذهب الذاتي. ويعد (فرويد) من أكبر الدعاة إليه والمتحمسين له، ولا يرى أقطاب هذا المذهب من ضير في أن يقحم المؤرخ نزعته الذاتية أو اتجاهه الفكري والديني، أو السياسي، في تفسير الأحداث وتعليلها والحكم على أبطالها.. بل إنهم يرون أن هذا هو واجب المؤرخ، لا مجرد وصف الأخبار وتجميع الوقائع العارية، وهذه الطريقة تجعل كتابة التاريخ وتدوينه عملا فنيا مجردا، ولا تسمح بعدّه نهوضا بعمل علمي دقيق. يقول د. البوطي بعد بيان هذا المذهب: ((هذا المذهب كفيل أن يمزق جميع الحقائق والأحداث التي يحتضنها الزمن في هيكله القدسي القديم الماثل أمام الأجيال، بفعل سبحات من أخيلة التوسم وشهوة الذات وعصبية النفس والهوى. وكم من حقيقة مسخت، وأحداث نكّست، وأمجاد دثرت، وبرءاء ظلموا، تحت سلطان هذه المحكمة الوهمية الجائرة)). ينظر: فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، للبوطي، دار الفكر - دمشق، ط٢٥ - ١٤٢٦ هـ، (ص: ٢١). وينظر في نقد المنهج =

من ذوي الخلفية الماركسية- آفة: الغلو في التفسير المادي للتاريخ وسير الأعلام (الغلو المدني)[1]، فيفسرون سلوك الأفراد والجماعات بردها إلى أمور ومصالح مادية محضة يجعلونها هي المحرك لمجرى التاريخ، والموجه لسلوك الأفراد والأمم، وقد ظهر هذا المسلك في قــراءتهم لــسيرة الــشافعي، وتفسيرهم لمواقف هذا الإمام بأنها كانت انحيازا لسلطة ما، أو سعيًا خلف المال، أو النفوذ، أو ما شابه ذلك.

قال البيهقي: ((باب: ما يستدل به على كبير محل الشافعي عند هارون الرشيد بعد ما جرى ممــا قدمنا ذكره، ثم عند المأمون: [...] كان الشافعي يناظر محمد بن الحسن في اليمين مع الشاهد، فأقــام عليه الشافعي الحجة في أنه خالف كتاب الله، عز وجل، في سبعين موضعاً - يعني في زعمه - فرفــع ذلك صاحب الخبر إلى هارون الرشيد. فقال هارون: أما علم محمد بن الحسن أن رسول الله، صــلى الله عليه وسلم، قال: «إن عقل الرجل من قريش عقل رجلين؟». وأرسل إليه بأنه قد رضــي عنــه. وسأله أن يوليه على القضاء. فقال الشافعي: لا حاجة لي فيه. فقال: سل حاجتك. قال: حــاجتي أن أعطى من سهم ذي القربى بمصر، وأخرج إليها. ففعل ذلك، وكتب له إليها))[2].

فهذا النقل يبين: أن الشافعي كان عزيز المكانة في العراق، وأنه لم يخرج من العراق؛ لفقــد النفوذ، كما زعموا.

وأن الشافعي اعتمد في إقامته بمصر على حقه في سهم ذوي القربى، ولم يكن عالة على أحد، كما يتردد في كتابات المنظور الاستشراقي، ومن له أدنى مطالعة لسيرة هذا الإمــام يعــرف أن الشافعي كان لديه من الزهد وعزة النفس، والصبر على شظف المعيشة، ما يدفع كل هذه المزاعم.

ومن ذلك ما رواه البيهقي: عن يونس بن عبد الأعلى قال: قال لي الشافعي: يا أبا موســى، أَنِسْتُ بالفقر حتى صرتُ لا أستوحش منه.[...] قال عبد الله بن عبد الحكم للشافعي: إن عزمت أن تسكن البلد - يعني مصر - فليكن لك قوت سنة، ومجلس من السلطان تَتَعَزَّزُ به.

فقال له الشافعي: يا أبا محمد، من لم تعزَّه التقوى فلا عِزَّ له، ولقد ولدت بغــزة، ورُبِّيــت بالحجاز وما عندنا قوت ليلة، وما بتنا جياعاً.

فهل هذه سيرة رجل يحرص على الدنيا والتقرب من أهلها؟!

التاريخي الاستشراقي ودفع توهم إمكان تطبيقه على كل الحالات: الشرق والغرب، رينيه جينو، ص٩١، ترجمــة وتقديم: د. أسامة شفيع، القاهرة، ط: مدارات، ط الأولى ٢٠١٨.

(١) بتعبير الباحث إبراهيم السكران في (مآلات الخطاب المدني)، وعني فيها بقضية الغلو في التعليل المادي لأحكام الشريعة، والتفسير المادي لأحداث التاريخ الإسلامي، إلى الحد الذي تعلو فيه قيمة المدنية والأسباب المادية على قيمــة التوحيــد والشعائر، ينظر مثلا: ص ٥١، ويقول في ص ٦٩: ((ومن تأمل أمثال هذه المقالات والأفكار تبين له أن الغلو المــدني ينبوع الانحراف الثقافي، وأن المغالاة في قضية الحضارة المادية هي المسؤول الأول عن هذا الخلل)).

(٢) ينظر: مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ١٥٢)

كما أن البحث ينتقد حصر الأسباب الدنيوية في الأسباب المادية وحدها؛ إذ من البواعث الدنيوية ما يتعلق بالجانب النفسي والعاطفي والوجداني، وهو الجانب الذي لا يلتفت إليه الماديون الذين يتعاملون مع الإنسان –من منظور نظرية التطور– على أنه حيوان مادي أعلى في الرتبة، ويهملون النواحي الروحية التي لا تشبع إلا بواسطة الدين.

وقد ظهرت هذه البواعث الدنيوية العاطفية في دفع الشافعي إلى المجيء إلى مصر أواخر حياته؛ إذ نقل عنه أن نفسه قد تاقت إلى مصر، وأنه شعر بأن وفاته ستكون فيها.

عن أحمد بن حنبل أنه قال: لقيت الشافعي فقلت: يا أبا عبد الله، أين تريد؟ فأنشأ يقول:

أرى النفس مني قد تتوق إلى مصرِ ... ومن دونها أرض المفازة والقفرِ

فو الله ما أدري أللخفضِ والغنى ... أساق إليها أم أساق إلى قبري؟

فكتب بعض المجتازين بها تحته:

رحم الله من دعا لأناسٍ ... نزلوا هاهنا يريدون مصرا

فرقت بينهم صروف الليالي ... فتناءَوا عن الأحبة قسرا

فو الله ما كان إلا بعد قليل حتى سيق إليهما جميعاً [١].

وكأن الشافعي كان يشعر بأن استيطانه في مصر سيكون بركة عليه وعلى أهلها!

ولهذا ففي ظني أن تيسير أسباب مجيء الشافعي من العراق إلى مصر، وامتلاء قلب هذا الإمام بالعواطف الجياشة التي ساقته إلى أرض مصر، كانا من لطائف قدر الله عز وجل بهذه الأمة؛ فلعل المولى تبارك وتعالى ألقى في نفس الشافعي هذا التوقان إلى مصر وأرضها؛ كي يؤهل مصر وطلبة العلم فيها –بقدوم الشافعي وتوطين فقهه ومدرسته– لتتحول إلى مركز الإشعاع الحضاري الأبرز في العالم الإسلامي بعد ذلك، خاصة بعد سقوط بغداد في يد التتار، وتحول مركز الثقل –العلمي والسياسي والعسكري– من بغداد إلى القاهرة؛ إذ صارت زهرة مدائن العالم الإسلامي، التي قهرت التتار، وأبهرتهم بإشعاعها الحضاري، فدخلوا في دين الله أفواجا؛ إذ كانت مصر وأزهرها الشريف –منذ ذلك الحين– قبلة العلم والعلماء، وكان المذهب الشافعي هو أكبر المدارس الفقهية في مصر قبل أن يزاحمه المذهب الحنفي بعد سقوط دولة المماليك.

((وقد أهّله التنقل بين مراكز الدراسات الفقهية في مكة والمدينة وبغداد ومصر أن يقف على الاتجاهات جميعها، وأن يدرك قيمة كل منها بعقله الواعي، مما أتاح له إضافة ما أضافه إلى التفكير الفقهي، والانتقال به إلى وضوح المنهج وتحديده)).

---

(١) ينظر: مناقب الشافعي، المرجع السابق، (٢/ ١٠٧-١٠٨)

الرد على مغالطات شائعة حول تغيير الشافعي مذهبه:

جدير بالذكر في هذا المقام: التنبيه على مغالطة تاريخية شائعة في الخطاب الثقافي المعاصر؛ إذ يخلط جملة من المستشرقين والحداثيين في تفسير الباعث على تدوين الشافعي لمذهبه الجديد في مصر، ويجعل بعضهم من هذه الواقعة شاهدًا على ما يريدون تحقيقه من تبديل أحكام الشريعة، كما وقع في كلام بعضهم مؤخرا بخصوص إقدام بعض الحكومات على تبديل أحكام المواريث.

وهذا سوء فهم لمسلك الشافعي في مذهبه الجديد، فما فعله الشافعي ليس تبديلًا بقدر ما هو إعادة تصنيف، مع توسع وإنضاج للرأي، مع تغيير الاجتهاد في بعض المسائل، كما هو شأن كل فقيه إمام مجتهد؛ إذ يعرض لكل فقيه في أواخر حياته -حين يصل لمرحلة تمام النضج والاستواء- أن يغير بعض اجتهاداته، والشافعي ما كان له أن يخرج عن هذه السنّة التي هي من طبائع الأمور.

فالتحقيق: أن المذهب الجديد لم يكن انقلابًا على القديم، وإنما كان استتمامًا للبناء، وإنضاجًا له على أسس أحكم منهجية، وذلك أن الشافعي في المذهب القديم كان ناقدا بالأساس، بمعنى أنه وضع مذهبه القديم وهو يستحضر نقد أهل الرأي، ولا يخفى على أهل النظر أن مرحلة النقد هي مرحلة أولى في وضع المذاهب، ولكنها لا تكفي؛ إذ لا بد أن تعقبها مرحلة بنائية يستكمل فيها الناقد رؤيته بالبناء بعد أن وضع رؤيته في نقد السابق، فكان لا بد أن تأتي مرحلة المذهب الجديد؛ لإعادة صياغة الرؤية الفقهية على أساس البناء بعد النقد[(١)].

أضف إلى هذا: أن الشافعي في المرحلة المصرية أعاد تصنيف **الرسالة** الأصولية بعد تنقيحها، أي: إنه جوَّد النظر في تأصيل الأصول، وتجويد النظر في تأصيل الأصول عادة ما يتبعه تجويد النظر في تفريع الفروع، وهو ما يستدعي إعادة النظر فيما ذهب إليه الفقيه في بعض مسائل الفقه.

ويضاف إلى هذا: أن الشافعي لما ورد مصر لا شك أنه اطلع على مدارس ومعارف لم يكن قد اطلع عليها قبل ورود مصر، وعلى رأسها مذهب الليث بن سعد الذي جمع فقه المصريين وحديثهم، ومن المرجح أن هذا الاطلاع -على تلك المدرسة المهمة ومادتها الفقهية والحديثية- قد أكسب الشافعي اتساعًا في الرؤية كان لا بد أن يظهر في التدوين الجديد.

ومما يشهد لصحة هذا التحقيق إن شاء الله: ما استظهره الشيخ مصطفى عبد الرازق من أن مذهب الشافعي القديم كان -في جُلّ أمره- ردا على مذهب أهل الرأي، وكان قريبا لأهل الحديث[(٢)].

(١) ولا ينافي هذا أنه رد على مالك في المذهب الجديد؛ إذ لا يمتنع اجتماع الرؤية البنائية مع استكمال النقد للسابق.
(٢) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٣٠.

وبناء عليه لم يعد المذهب القديم مستوعبًا لمستجدات الرؤية وتنامي النضج الذي وقع للشافعي بعد تدوين المذهب القديم، وما يستتبعه من اجتماع خبرات تحتاج أن تظهر في شكلٍ مدوّن، فكان تدوين المذهب الجديد هو ما تقضي به طبائع الأمور، ولكن المنظور التغريبي مولع بفكرة (**الانقلاب المعرفي**)، والثورة على القديم، واتخاذها منظورا لتفسير التطورات التاريخية، فحاول تصوير المذهب الجديد للشافعي من هذا المنظور.

والتعبير بالثورة في هذا المقام وصف استشراقي بامتياز؛ وقد وقفت على وصف في دائرة المعارف الإسلامية، وصف فيه مستشرقو دائرة المعارف نظرية الشافعي بأنها مثلت ثورة في علم الأصول(١)؛ ومن المحتمَل أن التغريبيين –الذين وصفوا المذهب الجديد للشافعي بأنه ثورة على القديم– قد تأثروا بهذا المسلك الاستشراقي كعادتهم(٢).

ويمكن أن نضيف إلى هذا: أن الشافعي لم يكن قد أحكم كتبه التي وضعها بالعراق، فلما جاء إلى مصر عمل على إحكامها. وهذا مصرَّح به في رواية لأحمد في تفضيل كتب الشافعي المصرية على كتب الشافعي العراقية، ونصْحِه أصحابَه بمطالعة الكتب المصرية؛ لأن الكتب المصرية أحكم من العراقية(٣).

إذن، فقد وضع الشافعي مذهبه العراقي وقت أن كان في تفكيره الفقهي أقرب لأهل الحديث، لكن تفكير الشافعي الفقهي لم يقف عند هذا النمط، وإنما تدرج في مراحل النضج واستيعاب مختلف المناهج السائدة، إلى أن ارتقى إلى مستوى من الجمع بين المدارس والمناهج عز

---

(١) جاء في مادة (النسخ): ((أقوى اعتراض على إمكانية نسخ القرآن بالسنة أو العكس ما ذهب إليه الشافعي الذى يجعل من ذلك السمة المميزة لنظريته فى المصادر التشريعية التى تمثل ثورة فى علم الأصول. فهو قد كافح بلا كلل ضد المنكرين لتكون السنة المصدر الثانى للتشريع بعد القرآن على أساس ما قد يوجد من تعارض بين الأحاديث، وعدم كفاية الضمانات ضد التزييف والتزوير والخطأ، كما يحدث فى سند الحديث، والذى يجعل الحديث غير صحيح، مستشهدًا بالآيات التى تقرن طاعة الرسول بطاعة اللّه، وبالآيات التى تبين أن الرسول قد وهبه اللّه الحكمة، التى يفسرها بأنها السنة. وهو يستشف من الآيتين ١٠٦ البقرة، و ١٠١ النحل ويحتج بهما ضد المالكية والحنفية على أن النسخ اختصاص مطلق للّه سبحانه. كما يستند إلى النص ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾ بأنه ليس هناك شئ أفضل أو مساو للسنة، كما يستند إلى الآية ١٥ من يونس ﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾ ليؤكد على أن القرآن والسنة لا يمكن أن يتعارضا، فكلاهما من اللّه سبحانه. فالسنة تفسر القرآن، ولا تعارضه. فالقرآن لا ينسخ إلا بالقرآن، والسنة لا تنسخ إلا بالسنة)). موجز دائرة المعارف الإسلامية، م س، (٣١/ ٩٨٩٩).

(٢) لأنهم فقدوا القدرة على النقد، كما تقدم عن د. طه عبد الرحمن؛ إذ إن من يرضى بمقام التابع يفقد القدرة على نقد أصول المتبوع، فلما رضي التغريبيون العرب بموضع التابع للخطاب الاستشراقي –في موقفه من التراث الإسلامي– فقدوا القدرة على نقد أصول هذا الخطاب، فكان لا بد أن يصدروا عن مناهج الاستشراق، ويرددوا نفس مقولاته.

(٣) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٣٣.

نظيره، فكان لا بد أن يظهر هذا الترقي -في هضم مختلف المنهجيات- في صورة تدوين جديد يستوعب مستجدات اتساع الرؤية الفقهية.

لكن التفكير الاستشراقي مولع بفكرة الانقلابات المعرفية[١]، وهذه الفكرة من بنات فكر الحداثة التي انقلبت على فكر العصر الوسيط -وفي القلب منه الفكر الديني- فراح فكر الحداثة يولع بتصوير التطور في الأفكار في صورة **انقلابات معرفية ثورية**، كالتي حدثت في العلوم الطبيعية، وراحوا يعبرون عنها بتعابير من عينة (**القطيعة الإبستمولوجية**)[٢]، ونحوها من العبارات التي تقطع النظر عن التصور السليم لحقيقة التطور الفكري في تاريخ الأفكار الإسلامية، ما نجم عنه وصف التكامل الفكري بالقطيعة، كما سيرد لاحقا: من وصفهم تكامل **الشاطبي** مع المقاصد التي أصّل لها الشافعي بالقطيعة مع أصول الشافعي[٣].

وكما صوروا نقد الغزالي[٤] للفلسفة على أنه انقلاب على عقلانية الفلاسفة[٥]، ما أدى -بزعمهم- لتراجع الحركة العقلية (الفلسفية) عند المسلمين. والواقع أن نقد الغزالي للفلسفة مرحلة كان لابد منها بعد مرحلة الإعجاب بالفلسفة اليونانية التي لم يستطع ابن رشد أن يتجاوزها[٦].

---

(١) ينظر: تاريخ علم الأصول لأستاذنا الدكتور محمود عبد الرحمن، ص ١٧.

(٢) أي: القطيعة المعرفية مع الماضي، ويعتبرها الفكر الحداثي شرط التنوير، قياسا على ما حدث في تجربة الغرب من ((إحداث قطيعة مع تراثه الديني، وعادة ما يطلق الكتاب الغربيون على هذه المرحلة: عصر التنوير والعقل، ويُشعرون القارئ أن التنوير ارتبط بالتخلص من الدين واستبدال مصدرين آخرين به للمعرفة هما العقل والعلم، ولكنَ الحقيقة أنه كان تنويرًا في مجالات العلم والتقدم الدنيوي، لكنه كان ظلامًا في مجال الدين والقيم عندما اتخذ الانعتاق من الكنيسة ذريعة للانعتاق من كل دين)). وقد وصف د. محمد سبيلا هذا المصطلح بأنه بضاعة فرنسية لم تلق رواجا في أسواق الفكر الإنجليزية. وجدير بالذكر: أن مبدأ القطيعة قد بنت عليه بعض القراءات الحداثية نقد نظرية القياس؛ لأن ميشيل فوكو بنى على مبدأ القطيعة رفض فكرة (الأصل السابق). ينظر: مدارات الحداثة، د. محمد سبيلا، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، ط١، ٢٠٠٩، (ص ٣٣، ٤٩)؛ (النظريات العلمية الحديثة: مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها: دراسة نقدية)، مرجع سابق، (١/ ١٨٩).

(٣) ينظر على سبيل المثال: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، د. عبد المجيد الصغير (ص ٢٨)؛ العلمانيون والقرآن الكريم، د. أحمد الطعان، ص: ٣٨٣؛ معركة النص، فهد بن صالح العجلان، مركز البيان للبحوث والدراسات، ط: الأولى (جـ ١/ ١٤٣٣ هـ، جـ ٢/ ١٤٣٤ هـ)، (١/ ٤٦).

(٤) محمد بن محمد، أبو حامد، الغزالي، الشافعي، حجة الإسلام، ولد بطوس سنة ٤٥٠، له مصنفات كثيرة من أشهرها: (المنخول)، (المستصفى)، (شفاء الغليل)، (أساس القياس) في الأصول، (الوجيز)، (الوسيط)، (البسيط)، في الفقه الشافعي، وغيرها، توفي سنة ٥٠٥هـ . ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان (٢١٦/٤)، سير أعلام النبلاء (٣٢٢/١٩)، تاريخ دمشق، لابن عساكر، بيروت، دار الفكر، ط١، (٢٠٠/٥٥)، شذرات الذهب، ابن العماد، بيروت، دار ابن كثير، ط١، ١٤٠٦هـ، (١٠/٤)، معجم المؤلفين، رضا كحالة، بيروت، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، (٢٦٦/١١)، الأعلام للزركلي، م س، (٢/٧).

(٥) التي عبر عنها ابن رشد، لكن المسلمين -وفقا لهذا الزعم- تنكبوا سبيل ابن رشد العقلاني، وسلكوا سبيل الغزالي المعادي للفلسفة!

(٦) جاء في دائرة المعارف الإسلامية: ((يرى الغزالى فى كتابيه (المنقذ) و (المقاصد) أن بعض أقسام الفلسفة لا ضرر منها =

ومما يؤسف له: أن نفرا من المنتسبين للحقل الشرعي تأثروا بهذه المقـــولات الاستـــشراقية، فراحوا يستشهدون بتغيير الشافعي مذهبه لتسويغ مقولة: إن الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، وهي مقولة غير دقيقة –لو أخذناها على إطلاقها– وباتت تتخذ ستارا للترويج لبدعـــة: علمنـــة الدين، وتبديل أحكام الشريعة تحت شعارات: التجديد، أو تطوير الشريعة، وهي مقولات يكثر ترددها في كتابات المنظور الاستشراقي؛ لتحاشي تسمية الأمور بأسمائهـــا الحقيقيـــة (العلمنـــة والتبديل، أو التبديد، أو: نزع القداسة)، وإن كان بعضهم يصرح برغبته في علمنـــة الـــدين، أو يصف الدين بأنه علماني بطبيعته[1].

إذن، فـــفي هذا المقام يكون ((الاستشهاد بما كان من الشافعي، في مذهبيه القديم والجديد، غير صحيح، لأن ما كان من الشافعي إنما كان اختلاف رؤية للمسائل التي اجتهد فيها، فخالف جديده قديمه فيها، بحسب ما قوي لديه من أدلة أصولية أو فرعية، و لم يكن مطلقاً اختلاف زمان ولا مكان ولا أشخاص)) [2].

وفاة الشافعي وآثاره:

مات الشافعي بمصر المحروسة ليلة الجمعة، ودفن يوم الجمعة بعد العصر آخر رجب سنة ٢٠٤ هـــ (يوافق ١٩ يناير سنة ٨٢٠ ميلادية، ٢٣ طوبة سنة ٥٣٦ قبطية) [3].

بالنسبة للعقيدة مثل الرياضيات والمنطق، وأنه مسموح أيضا بدراسة الفيزيقا شريطة ألا يغيب عن بالنـــا أن العلـــة الوحيدة هى اللّه [...] البعض يرى فى الغزالي مفكرا رجعيا وضع نهاية لازدهار فكر الفلاسفة العقلاني، وأعلى من شأن علم الكلام الذى يخدم العقيدة. والبعض الآخر يرى فيه شخصا حلّق بجناحى الفكر الصوفى فحـــارب فرقـــة الباطنية. وأيا كان تقييمه فلا بد من الاعتراف بقيمة أعماله؛ فقد أدخل الفلسفة الإغريقية إلى حلبة الفكر السني من خلال تطويره لفكر الأشعرية وفى نقده للفلسفة. كما أنه أدان الاتجاهات الغنوصية التى تتعارض مع روح القـــرآن، غير أنه ظل بدون شك واحدا من المتكلمين. والنقاط الرئيسية التى يدور حولها نقده للفلسفة تتمثـــل فى (أ) بعـــث الجسد ومادية الثواب والعقاب فى الآخرة (ب) خلق العالم من العدم وأن وجوده ممكن، أي ليس واجبـــا بذاتـــه. (جـــ) معرفة اللّه بالجزئيات)). موجز دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، (٢٥/ ٧٨٩٠، ٧٩١٢).

(١) مثلا: يقول محمد أركون: "الماركسية لم تُعرف بصورتها الإيجابية حتى الآن، لا في الفكر العـــربيِّ المعاصـــر، ولا في الفكر الإسلاميِّ بشكلٍ عامٍّ، نفسُ الشيءِ يُمكنُ أن يُقالَ بخصوص نقد القيَم الذي قام به "نيتشه" تُجاهَ المـــسيحية، وهذا النقدُ قابلٌ للتطبيقِ على الإسلام (!!) وإذا ما نَظَرْنا للتاريخِ بكليَّةٍ ضِمْنَ هذا المنظور، فإنه يُصبحُ ممكنًا تعبيـــدُ الطريق وتمهيدُه نحو ممارسة علمانية للإسلام .. يمكنُ للعلمنة عندئذ أن تنتشرَ في المجتمعات التي اتخذت الإسلامَ دينًا". تاريخية الفكر العربي المعاصِر، محمدٌ أركون – مركز الإنماء القوميِّ ١٩٨٦. مشارا إليه في: (وَا مُحَمَّـــدَاهُ ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ﴾)، أبو التراب سيد بن حسين بن عبد الله العفاني، دار العفاني، مصر، ط: الأولى، ١٤٢٧ هــ – ٢٠٠٦ م، (٢/ ٣٣١).

(٢) كواشف زيوف، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة، دار القلم، دمـــشق، ط٢، ١٤١٢ هـــــ – ١٩٩١ م، (ص: ٦٦٣).

(٣) الرسالة للشافعي، م س، (مقدمة المحقق/ ٨).

ومات عن ٥٤ سنة، إلا أن هذا العمر القصير حوى من الإنجازات ما لو تفرق لوسع أمّة[١]، ((وقيل لبعض القصاص: ما السر في قصر عمر الشافعي؟ فقال: حتى لا يزالون مختلفين، ولو طال عمره رفع الخلاف))[٢].

وخلف الشافعي الأسفار النفيسة، فله: الرسالة القديمة، ثم الجديدة، اختلاف الحديث، جماع العلم، إبطال الاستحسان، أحكام القرآن، بيان الغرض، صفة الأمر والنهي، اختلاف مالك والشافعي، اختلاف العراقيين، اختلافه مع محمد بن الحسن، كتاب علي وعبد الله[٣]، فضائل قريش، كتاب الأم، مسند الشافعي[٤].

يقول أحمد شاكر: ((وكفى بشهادة الجاحظ في أدبه وبيانه، يقول: " نظرت في كتب هؤلاء النبَغة الذين نبغوا في العلم، فلم أر أحسن تأليفا من المطلبي، كأن لسانه ينظم الدر". فكتبه كلها مُثُل رائعة من الأدب العربي النقي، في الذروة العليا من البلاغة، يكتب على سجيته، ويملي بفطرته، لا يتكلف ولا يتصنع، أفصح نثر تقرؤه بعد القرآن والحديث، لا يساميه قائل، ولا يدانيه كاتب))[٥].

---

(١) وللدكتور سيد عويس –عالم الاجتماع المصري- بحث عن (رسائل المصريين إلى الشافعي)، حيث استأذن الجهات المعنية في الدخول إلى ضريح الشافعي لجمع الرسائل التي يلقيها المصريون –خاصة النساء- داخل ضريح الشافعي، ثم قام بتحليل مضمونها واستخلاص دلالات محتوياتها، وضمّنها بحثه، وعلى الرغم مما قد تشتمل عليه أمثال هذه المراسلات من مخالفات شرعية، إلا أنها تدل على عظيم محبة المصريين لهذا الإمام، وجليل امتنانهم لفضل الله أن شرف مصر وأهلها بأن اختارها لتكون مرقدا له.

(٢) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٤٦.

(٣) جمع فيه نحو ١٩٠ مسألة من المسائل التي خالف فيها أبو حنيفة علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود، وكان ذلك منه نقدا لدعوى بناء الحنفية على فقه علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود.

(٤) ينظر: مناقب الشافعي للبيهقي، م س، (١/ ٢٤٧)؛ تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية،، مرجع سابق، ص ٣٣٤.

(٥) الرسالة للشافعي (مقدمة المحقق/ ١٤).

المحور الثاني

تمهيد عن كتاب الرسالة

كان تصنيف **الرسالة** بطلب من **عبد الرحمن بن مهدي**(١)؛ إذ طلب من **الشافعي** أن يضع له كتابا فيه مَعاني الْقُرآن، ويجمع قبول الْأخبار فيه، وحجَّة الْإجماع، وبيَان النَّاسخ والمنسوخ (٢).

و لم يعلق عليها ابن مهدي بغير الاستحسان والإعجاب والدعاء المتواصل **للشافعي**(٣)

وقد نص الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) على أن **الشافعي** صنف **الرسالة** وهو شاب(٤)، وهذا يلفت نظرنا إلى أن **الشافعي** أعاد النظر في **رسالته**، وكان هذا وهو في مصر، وقام بتنقيحها، وأعاد كتابتها، فسميت المنقحة **بالرسالة المصرية**، وهي التي بين أيدينا(٥).

وكتاب **الرسالة** أول مصنَّف في علم الأصول على المشهور، وإن نازع فيه بعضهم(٦).

قال **الفخر الرازي**(٧): ((كانوا قبل الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم الأصول، ووضع للخلق قانونًا كليا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع. فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطا طاليس الحكيم

---

(١) عبد الرحمن بن مهدي بن حسان، أبو سعيد البصري: أحد أركان العلم بالحديث، قال علي بن المَديني والله لو أُخذتُ وحلِّفت بين الرُّكْنِ والمقام لحلَفت بالله أني لم أر قط أعلم بالحديث من عبد الرحمن بن مهدِي. مات سنة ثمَان وتسعين ومائة. مناقب الشافعي للبيهقي، دار التراث – القاهرة، ط١، ١٣٩٠ هـ، (١/ ٢٣٢)

(٢) مسألة الاحتجاج بالشافعي (ص ٥٤)، الخطيب البغدادي، ت: خليل إبراهيم ملا خاطر، المكتبة الأثرية – باكستان. وهذه المسائل –التي طلب عبد الرحمن بن مهدي من الشافعي الكلام فيها– وصفها أستاذنا الدكتور محمود عبد الرحمن بأنها: المسائل الساخنة التي كانت مثار جدل ونزاع في الأمة في هذا الوقت.

(٣) مسألة الاحتجاج بالشافعي، المرجع السابق.

(٤) مسألة الاحتجاج بالشافعي، المرجع السابق.

(٥) الرسالة للشافعي، (مقدمة المحقق/ ١١).

(٦) مناقب الشافعي للبيهقي، م س، (١/ ٦٦–٦٧) وقال: ((ومَن وقف على الحكايات التي وردت عن علماء عصره ... عرف اعترافهم له بالعلم والتقدّم، وأنّه لم يُسبَق إلى التصنيف في الأصول، وأنهم عنه أخذوا هذا النوع من العلم، وظاهر بيِّنٌ في كتب من صنّف في أصول الفقه بعده – أنهم عنه اقتبسوا علمها، وعلى تأسيسه وضعوها)). وينظر أيضا: تاريخ ابن خلدون (١/ ٥٧٦)، ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٨ هـ؛ أصول التشريع الإسلامي، الشيخ/ علي حسب الله، ص ١٥، القاهرة، دار الفكر العربي، ط٦، ١٤٠٢.

(٧) هو: محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن، الرازي، فخر الدين، أبو عبد الله. ولد بالري في رمضان من عام ٥٤٤ هـ، وإليه نسبته. فقيه وأصولي شافعي، متكلم، نظار، مفسر، أديب، مشارك في أنواع من العلوم. اشتهرت مصنفاته في الآفاق وأقبل الناس على الاشتغال بها. توفي عام ٦٠٦ هـ . من تصانيفه: (معالم الأصول)، (المحصول)، (المنتخب) في أصول الفقه، (التفسير الكبير). ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان، لابن خلكان، بيروت، دار صادر، ط١، (٤/٢٤٨)، سير أعلام النبلاء، للذهبي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، (٢١/٥٠١).

إلى علم العقل. وكما اتفق الخلق على أن استخراج علم المنطق درجة عالية لم يتفق لأحد من الخلق مشاركة أرسطاطاليس فيه، فكذلك ههنا وجب أن يعترفوا للشافعي -بسبب وضع هذا العلم- بالرفعة والجلالة والتميز عن سائر المجتهدين))[١].

ونص **الرازي** المتقدم نفيس؛ لأنه يلفت إلى الأسباب الموضوعية التي قادت إلى ظهور رسالة الشافعي، بالإضافة لطلب ابن مهدي- فيمكن وصفه بـ(السبب الشخصي)- وأما الأسباب الموضوعية فهي: مسيس احتياج الأمة في هذا العصر إلى نظرية تضبط حركة الذهن في التعامل من النص، وإنتاج المعرفة الشرعية.

ويبدو لي من النظر في نص **الرازي** المتقدم أنه خلا من التنبيه على أن الشافعي صنف الرسالة بطلب من ابن مهدي، ولعله أراد لفت الأنظار إلى أن طلب ابن مهدي مسألة اتفاقية أنتجتها حاجة العصر التي هي الباعث الجوهري على ظهور **الرسالة** في هذا العصر.

وعليه، فيمكن القول بأن **الرسالة الشافعية** تعبر عن مرحلة طبيعية في حياة علم الأصول، وأن الأجواء كانت مهيأة لميلاد **الرسالة** بهذا الشكل وإن لم يكن طلبٌ من ابن مهدي[٢]، وإن كان يمكن أن ننسب إلى ابن مهدي فضلا في زيادة تبصير الشافعي بحاجة العصر، وقد كان الشافعي بصيرا بها، حيث ضمَّن الشافعي رسالتَه الكثير من المطالب الزائدة على مطالب ابن مهدي من الشافعي، كمباحث **القياس** التي لم يكن أهل الحديث يعنون بها عناية أهل الرأي.

وقد انفرد المستشرق البريطاني **نورمان كولدر** (**Calder Norman**)[٣] برأي في تاريخ تأليف كتاب الرسالة للشافعي؛ حيث رأى **كولدر** أنه صنف **الرسالة** في السنة التي مات فيها، وهي (٢٠٤هـ)[٤].

---

(١) مناقب الشافعي، للفخر الرازي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٦ه=١٩٨٦م، ص ١٥٧-١٥٩؛ وينظر أيضا: الرسالة للشافعي (مقدمة المحقق/ ١٣).

(٢) ويرى أستاذنا الدكتور محمود عبد الرحمن: أن إنتاج الرسالة على يد الشافعي كان حصيلة انتخاب تلقائي من الأمة للشافعي؛ حيث إن إنتاج هذا العمل كان يحتاج إلى رجل جمع بين فقه النص وفقه الرأي، وحوى مجامع العلم في جميع أمصار الإسلام، ولم تجد الأمة مرشحا –في هذا العصر- أفضل من الشافعي لإنجاز هذه المهمة. وهذا رأى نفيس، يبرز أثر الوعي الجمعي للأمة في توجيه النظر إلى سد أبواب النقص في الأمة.

(٣) ولد نورمان كولدر في ٢١ من مارس عام ١٩٥٠م في بوكي، باسكتلندا، ثم التحق بمعهد الدراسات الشرقية بجامعة أكسفورد لدراسة البكالوريوس عام ١٩٦٩م، حيث حصل على درجة الشرف الأولى في العربية والفارسية، وكانت وفاته يوم ١٣ فبراير من سنة ١٩٩٨م عن عمر يناهز ٤٧ سنة، وترك كولدر عددا من المؤلفات وهي : رسالته للدكتوراه، والمعنونة بـ: (هيكلة السلطة في فقه الإمامية الاثني عشرية) أولا وثانيا: نشر كتابا بعنوان: (دراسات في الفقه الإسلامي القديم). وله مقال عن: الاختلاف والإجماع في كتاب الرسالة للشافعي، وله مقالات أخرى. تنظر ترجمته في: عبد الحكيم المطرودي: تاريخ تأليف المصادر الفقهية القديمة عند المستشرق نورمان كولدر، (ص ١٤٦)؛ وينظر: Norman Calder, "Ikhtilaf and Ijma' in Shafi'i's Risala," Studia Islamica ٥٨ (١٩٨٣), pp. ٥٥-٨١.

(٤) تاريخ تأليف المصادر الفقهية القديمة عند المستشرق نورمان كولدر، المرجع السابق، (ص ١٥٧).

لكن رد المستشرق (**جوزيف لوري**) دعوى **كولدر** هذه بأن اعتبار الزمن الفعلي لتصنيف كتاب الرسالة هو (٢٠٤هـ) لا يستقيم؛ لأن هذا التاريخ متأخر عما هو متعارف عليه، وقد انتهى (**جوزيف لوري**) إلى عدم صحة دعوى (**كولدر**) بهذا الخصوص. وقد بنى **لوري** نتيجته هذه على أن دعوى **كولدر** تعتمد بشكل كبير على مقارنة بين كتابي **الرسالة** للشافعي و**تأويل مختلف الحديث** لابن قتيبة (٢٧٦هـ) من حيث المحتوى، ولكنه انتهى إلى أن المحتوى يقود إلى عكس نتائج **كولدر**، كما يؤكد أن اختلاف الهدف الرئيس من تأليف كل منهما يضعف نظرية **كولدر** حول تاريخ تصنيف **الرسالة**، وأن الكتابين يعودان للأوقات التي تعورف على تصنيفهما فيها(١).

وللحذر من مغالطات شائعة: ينبغي التنبيه على أن هذا التأسيس لا يعني –كما يشيع في كتابات المنظور الاستشراقي– أن **الشافعي** مؤسس أصول الفقه(٢) بمعنى أنها لم تكن موجودة قبله؛ بل الواقع: أن قواعد الأصول نشأت مع الفقه، وكانت مصاحبة له في جميع مراحله(٣).

وبناء عليه فقد انتقل الأصول –في الحقبة الشافعية– من مرحلة القواعد الشفوية (غير المدونة)(٤)، إلى مرحلة العِلم المدوَّن في التصانيف الجامعة، لا أن الشافعي كان مخترعًا لتلك القواعد، كما تُشيع بعض كتابات المنظور الاستشراقي؛ كي تمهد للقول بتاريخية علم الأصول(٥).

---

(١) Joseph E. Lowry, 'The Legal Hermeneutics of Al-Shafi'i and Ibn Qutayba A Reconsideration', .Islamic Law and Society, Brill, Leiden, ٢٠٠٤, ١١, ١, ٤١-١.

(٢) ينظر نموذجا لذلك: جوزيف لوري (Joseph E. Lowry) –في دراسته عن: بدايات النظرية التشريعية الإسلامية:

Joseph E. Lowry, Early Islamic Legal Theory: The Risala of Muhammad ibn Idris al-Shafi ī, Brill, Leiden, ٢٠٠٧, p. ٢

(٣) أصول الفقه، الشيخ محمد أبو زهرة (ص ٨)، القاهرة، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

(٤) ومما يؤكد على أن العمل بالأصول كان جاريا منذ الصدر الأول: ما رواه البيهقي بسنده: ((عن أبي حصين قال: سمعت أبا عبد الرحمن يقول: إن عليا رضي الله عنه أتى على قاض يقضي فقال: أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا ، فقال علي رضي الله عنه: هلكت وأهلكت)). المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي، تحقيق: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الناشر: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي – الكويت، (ص: ١٧٧). وينظر: التجديد الأصولي، مجموعة باحثين بإشراف د. أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الكلمة، ط الأولى، ص ص ٢٥-٢٩.

(٥) ينظر على سبيل المثال: جدل الأصول والواقع، د. حمادي ذويب، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط الأولى، ٢٠٠٩، ص ٨٠١؛ موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، د. صالح الدميجي ص ٥٥٣، مجلة البيان، ١٤٣٣ ه؛ إسلام الفقهاء، نادر حمامي، دار الطليعة، ٢٠٠٦، (ص-٨-١٤)، والكتاب برمته مخصص لتثبيت مقولة: (بشرية الفقه والأصول) بالمعنى الاستشراقي الذي ينسب للفقهاء –خاصة الشافعي– اختراع الفقه وأصوله، ومن العجيب أن الكاتب أنكر على إخوانه الحداثيين تبني مقولات المستشرقين –خاصة جوزيف شاخت– (ص: ٨-١٤) في الوقت الذي ردد نفس كلامهم بعد وضع بعض مساحيق التجميل الحداثية، وهي من المهام الأساسية للحداثي التغريبي، كما سيتضح عبر البحث. وينظر في شرح مقولة (بشَرية الشريعة) والرد عليها: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د. محمد البهي، القاهرة، مكتبة وهبة، ط: العاشرة ص ٣٦.

وينبغي أن يلاحظ هنا أيضًا: أن الكتابة لا تعني التدوين؛ لأن التدوين يكون فيه معنى زائـــد على معنى الكتابة، وهو: الجمع والترتيب والتبويب، وعليه فكون رسالة **الشافعي** أول مـــصنَّف (مدوَّن) في علم الأصول لا يمنع سبق الكتابة في الأصول قبل **الـــشافعي**، أي: إن المكتـــوب في المسائل الأصولية سابق على ظهور (المدوَّنات الأصولية) التي ابتدأها **الشافعي** في رســـالته علـــى الراجح[(١)].

ولعل هذا يفيد في الجمع بين رأي الجمهور الذاهبين إلى أن الشافعي هو أول من صـــنف في أصول الفقه، وبين من يرى خلاف ذلك، فيُحمل رأي الجمهور على أن الشافعي لم يُسبق بتدوين أصولي جامع، ويحمل رأي الآخرين –المشككين في أسبقية الشافعي– على أن رسالة **الشافعي** – وإن لم تسبق بمدونة أصولية مصنَّفة– إلا أنها سبقت بكتابات مبكرة في مسائل من أصول الفقه، وإن كانت في نطاق محدود.

وقد تحدث بعض الباحثين عن كتابات مبكرة في مسائل أصولية قبل الشافعي، وذكَر أستاذُنا **الدكتور محمود عبد الرحمن** نماذج لوثائق أصولية سابقة على تدوين **الرسالة**، ومـــن أشـــهرها: رسالة **واصل بن عطاء** في وجوه الأدلة، ورسالة مالك إلى الليث بن سعد في عمل أهل المدينة[(٢)].

وجدير بالذكر: أن هذه المسألة يخلط فيها عامة المستشرقين وأتباعهم التغريبيين؛ إذ يسوون بين الكتابة والتدوين، ما نجم عنه جملة من الشبهات[(٣)]، وهنا –في مـــسألة أصـــول **الـــشافعي**– رأيناهم يغضون الطرف عن وجود كتابات أصولية مبكرة قبل الشافعي، وتكلمـــوا باعتبـــار أن **الشافعي** مخترع أصول الفقه، ومهدوا بهذا الزعم لعملية التشكيك في أصالة العمل الذي قام بـــه **الشافعي**، فيتأتى لهم –بعد ذلك– ما يريدونه من وصف علم الأصول بأنه منتج بشري تاريخي لم نعد بحاجة إليه اليوم.

وقد تلقت الأمة كتاب **الرسالة** بالقبول، واتفقت الأئمة على جليل فضله، وعظيم مكانته[(٤)].

---

(١) ينظر: تاريخ علم الأصول، د. محمود عبد الرحمن، دار اليسر، ط الأولى، ١٤٣٨ = ٢٠١٧، ص ٦٣.

(٢) تاريخ علم الأصول، المرجع السابق، ص ٦٢ –٦٦. ويُرجِع د. علي سامي النشار بدايات وضع المنهج الأصولي إلى العهد النبوي؛ حيث تكلم بعض الصحابة في العموم والخصوص، والعلل، وغيرها من المسائل الأصولية. مناهج البحث عند مفكري الإسلام "ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي"، د. علي سامي النشار، القاهرة ١٩٤٧ ص ٨١-٨٤.

(٣) منها: شبهة: أن السنة النبوية لم تدون في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، والواقع: أن السنة ابتدأت كتابتـــها في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وإن تأخر تدوينها بعد ذلك في مصنفات جامعة. ينظر: أخطاء وأوهام في أضخم مشروع تعسفي لهدم السنة (ص: ٧)، للدكتور عبد العظيم المطعني، القاهرة، مكتبة وهبة، ط: الأولى ١٤١٩ هـــ – ١٩٩٩ م.

(٤) تهذيب الأسماء واللغات، للنووي، بيروت، دار الكتب العلمية، (٤٧/١).

ويقول الشيخ أحمد شاكر: ((أرى أن هذا الكتاب ينبغي أن يكون من الكتب المقـــروءة في كليات الأزهر وكليات الجامعة، وأن تُختار منه فقرات لطلاب الدراســـة الثانويـــة في المعاهـــد والمدارس، ليفيدوا من ذلك علمًا بصحة النظر وقوة الحجة، وبيانًا لا يرون مثله في كتب العلماء وآثار الأدباء))(١).

---

(١) الرسالة للشافعي (مقدمة المحقق/ ١٤).

المحور الثالث

التعريف بـ(المنظور) موضوع البحث

يطلق المنظور (paradigm) -في اللغة العلمية المعاصرة- بمعنى: الوجهة العلمية[1]، أو: الأداة الفكرية التي يطل من خلالها الباحث على الشيء المبحوث فيه؛ ليستكشف جوانبه المختلفة.

ويستعمل عامة الباحثين (المنظور) أيضا: بمعنى: الرؤية التي تحملها فئة معينة عن الشيء من مختلف جوانبه، والمنهجية التي تتعامل معه من خلالها، وعليه فالمراد بالمنظور هنا: رؤية الاستشراق والكتابات التابعة له فيما يتعلق برسالة الشافعي والقضايا العلمية والفكرية التي تناولتها.

والمنظور ترجمة لمصطلح (paradigm)، مأخوذ من المفردة اليونانية Paradeigma بمعنى: المثال أو: النموذج الأعلى، لا سيما عند **أفلاطون**، ثم أصبح اللفظ في الثورة العلمية عند فيلسوف العلم **توماس كون**: النموذج على ما يتفق عليه جماعة العلماء في عصر معيّن، من قوانين مرتبطة بنظرية محددة، مع ما يعقب ذلك من تطبيق على الملاحظات؛ كمعادلات نيوتن في الحركة: القوة، الكتلة، التسارع؛ إذ تحكّم هذا النموذج في الميكانيكا، وكصيغة ومعادلة أينشتاين في ترابط السرعة بأبعاد المكان الثلاثة والزمان إلخ ... [2]

ويعني (paradigm) أيضا: الرؤية الحاكمة، أو: النموذج الأعلى، أو: النموذج المعرفي[3].

وعادة ما يعتقد صاحب المنظور أن هذه الرؤية تعكس حالة الشيء في الواقع؛ ولذا، فهو يرى أنه يشكل الإطار الكلي الذي يُفسِّر تفاصيل الواقع وعلاقاته[4].

وقد ارتبط مصطلح (المنظور = paradigm) في اللغة العلمية المعاصرة باسم فيلسوف العلم الأمريكي: (توماس كون = Kuhn) صاحب كتاب (بنية الثورات العلمية = the Structure of Scientific Revolutions)[5]، إذ يعرف المنظور (النموذج) بأنه ((الكشوف العلمية المعترف بها عالميا في حقبة زمنية معينة، والتي تزود مجتمع الباحثين العلميين

---

(١) نمو الإنسان من مرحلة الجنين إلى مرحلة المسنين، آمال صادق – فؤاد أبو حطب، مكتبة الأنجلو،ط ٤ (ص: ٣٥).

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي، (التقديم/ ١٣) مكتبة لبنان ناشرون، ط١ – ١٩٩٦م. وأشار إلى: Kuhn .T .the Structure of Scientific Revolutions .Chicago . ١٩٧٠ .. ٢٣٨ .

(٣) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د. عبد الوهاب المسيري (١/ ٢١٤). وهذا كلام مهم في البحث؛ إذ فيه نقض لبعض أصول المنظور الاستشراقي؛ لما تقدم من أن كتابات المنظور الاستشراقي استخدمت التفسير النفسي لسيجموند فرويد في تفسير حياة الشافعي وزعم أن آراءه تحكمت فيها ظروف نشأته.

(٤) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المرجع السابق.

(٥) Kuhn .T .the Structure of Scientific Revolutions .Chicago . ١٩٧٠ .. ٢٣٨

بالمشكلات والحلول النموذجية)) [1]. ثم استعمل المنظور (النموذج) بتوسع في شتى مجالات العلم والثقافة، وصار يعرف بأنه الرؤية الحاكمة لجماعة ما في القضايا التي تدخل في نطاق اهتمامها العلمي والفكري.

بناء على ما سبق فالمراد بالمنظور الاستشراقي هنا: الرؤية (الأيديولوجية) [2] التي يحملها الخطاب الاستشراقي –والقراءات التغريبية التابعة له– عن الإسلام وتراثه وأئمته وفقهه، والمنهجية التي يتعامل بها هذا الخطاب مع التراث الإسلامي وأئمته: تأريخا له، وتحليلا لمضمونه [3]، والتي انعكست في تصوراتهم عن **رسالة الشافعي** وأصوله بوجه عام، ونهجهم في نقد هذه الأصول.

وعليه، فهذه الرؤية الاستشراقية/الحداثية التغريبية، ونقدها –بالدراسة التحليلية– موضوع هذا البحث.

وقد تقدم التعريف بالـ(**منظور**)، وأما (**الاستشراقي**) فهو نسبة إلى الاستشراق، وسيأتي تعريف مفصل به، ويمكن أن نقول هنا إجمالا: إن الاستشراق يعبر عن الفكر الغربي من حيث نظرته للآخر (الشرق)، والتصور الذي يحمله الغرب عن هذا الآخر، وعلومه وثقافته، وتاريخه، وغير ذلك [4].

وعلى هذا فالمراد بالمنظور الاستشراقي: كيف ينظر الخطاب الاستشراقي –وتابِعه التغريبي– لقضايا الإسلام والشرق وعلومهما وأئمتهما.

وحجر الأساس هنا هو قضية: المنهج الاستشراقي وتقنياته في التعامل مع التراث وأئمته.

---

(١) ينظر: بنية الثورات العلمية، توماس كون، ترجمة: علي نعمة، دار الحداثة، ط الأولى، (١٩٨٦)، (ص ١٠)، مشار إليه في: مآلات الخطاب المدني، إبراهيم السكران، (ص ٢٢)، بالحاشية السفلية.

(٢) الأيديولوجية: مجموعة أو عائلة من المعتقدات والخبرات والمفاهيم المتداخلة (كالتقاليد، والمبادئ، والأساطير) التي يؤمن بها فرد أو جماعة، وتحدد رؤية هذا الشخص –أو تلك الجماعة– للعالَم، أو لموضوع معين في الواقع، بما يعكس المصالح والاهتمامات المتنوعة، ويبررها في نفس الوقت. ويسميها د. عبد الوهاب المسيري بـ(الخريطة الإدراكية). وأحيانا ما تطلق (الأيديولوجية) في مقابلة الفكر الموضوعي أو العلمي. وهذا يعني أن الأيديولوجية ليست تعبيرا مباشرا عن الواقع، بل هي: تعبير عن الواقع كما يراه المرء/الجماعة، أو يتمناه. ولهذا فالأيديولوجيات لديها إمكانيات كبيرة في تجنيد الجماهير وتسييرها. ومفهوم الأيديولوجيا هو المفهوم الذي ابتدع للتعبير عن نسبة الأفكار الاجتماعية والسياسية إلى فئات أو طبقات المجتمع الحديث، أي: للتعبير عن البعد أو الشرط الاجتماعي للفكر. ينظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، للدكتور عبد الوهاب المسيري، ص ٣٣٧، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط الأولى، ١٤٢٧ه = يناير ٢٠٠٦؛ مدارات الحداثة للدكتور محمد سبيلا، مرجع سابق، ص ١٢٩.

(٣) لكن الدراسات المعنية بتاريخ التراث طغت على ما عداها في الكتابات الاستشراقية والحداثية؛ لأسباب تقدم بيانها.

(٤) إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مالك بن نبي، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، ط: الأولى، ١٣٨٨هـ – ١٩٦٩م، (ص: ٥).

وقد لخص إبراهيم السكران هذه القضية في أن الدرس الاستشراقي –وتابعه الحداثي العربي– غلب عليه أولا –في التعامل مع التراث–: المنهج الفيلولوجي[1] (التحليل الثقافي للنصوص اللغوية المبكرة = علم مقارنة اللغات)، ثم سعى بعد ذلك في الأخذ من مناهج العلوم الإنسانية بعد تراجع حقل **الفيلولوجيا** لصالح مناهج العلوم الإنسانية، وقد تعامَلَ الدرسُ الاستشراقي والتغريبي مع التراث بتقنيتين أساسيتين هما: **التسييس، والتوفيد** (أو المديونية)، ومعنى **التسييس**: رد العلوم التراثية إلى أسباب وظروف سياسية واقتصادية تحكمت في إنتاجها؛ كالزعم بأن التاريخ الإسلامي بأسره كان يدور حول محور (الغنيمة)، ومعنى **التوفيد** (أو المديونية): رد المعارف التراثية إلى ثقافات أجنبية سابقة على الإسلام؛ مثل الثقافة اليونانية أو الفارسية، أو: القانون الروماني، كزعم المستشرق المجَري **إيجناتس جولدزيهر**[2] ما كان لدِين دولة الأكاسرة (الفرس) من تأثير في الإسلام في عهده الأول، وزعم المستشرق (**كارا دي فو**)[3] أن الفقه الإسلامي بعد انتقاله للعراق غلبت عليه العناصر المستمدة من القوانين البيزنطية (الرومانية الشرقية)[4].

وقد سبقني في استعمال هذا المصطلح (المنظور الاستشراقي) الأستاذ الدكتور/ محمد أبو ليلة، في دراسته المعنونة بـ(القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي: دراسة نقدية تحليلية)[5].

---

(١) الفيلولوجيا: الفيلولوجيا كلمة من أصل يوناني، وتعني: محبة الكلام، في اللغة اللاتينية. وتطلق في عصرنا على (علم مقارنة اللغات) في اصطلاح الغربيين، وكان (شلايرماخر) يعدها فرعا من فروع الهرمنيوطيقا. وترجع المكانة التي نالتها في الدراسات الاستشراقية إلى القرن التاسع عشر بعد التقدم في دراسات الفيلولوجيا (علم مقارنة اللغات)، إذ لاحظ المستشرقون –بعد دراسة الأديان الشرقية– وجود التشابه بين اللغة السنسكريتية (الهندية القديمة) وبين اللغات الأوربية، وهكذا نشأ علم مقارنة اللغات (الفيلولوجيا)، فصنفت اللغة أصنافا، وردت كل مجموعة منها إلى أصل واحد، ثم جعلوا هذه الأنساب اللغوية أنسابا للأمم التي تتكلم بها، ونبتت في القرن التاسع عشر نظرية شعب آري هو أصل للأمم الأوربية ولبعض الأمم الآسيوية ممن ترجع لغاتهم إلى أصل واحد هو: اللغة السنسكريتية أو غيرها، وتعصب بعض المستشرقين لهذه النظرية حتى جعلوا الجنس السامي –الذي ينحدر منه العرب– أحط من الجنس الآري، وبناء عليه انتشرت أسطورة انحطاط العقل العربي وتفوق العقل الآري، وهي الأسطورة التي ظهرت بجلاء في كتابات المنظور الاستشراقي، حتى غدت من الأساطير المؤسسة للرؤية الاستشراقية عن العرب والعقل العربي والثقافة العربية والإسلامية. ينظر: تاريخ حركة الاستشراق، يوهان فوك، ص ٩؛ تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، م س، ص ١٦–٢٢؛ الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، إدوارد سعيد، ص ٣٠٧–٣٠٩، ترجمة د. كمال أبي ديب، م س.

(٢) مستشرق مجري من أسرة يهودية، (و ١٨٥٠– ت ١٩٢١)، من شيوخ المستشرقين الذين تعد كتاباتهم من أمهات الاستشراق، ارتحل إلى الشرق منذ سبتمبر ١٨٧٣، وفي أثناء إقامته بالقاهرة حضر بعض الدروس في الأزهر، وكان ذلك بالنسبة إلى أمثاله امتيازا كبيرا ورعاية عظيمة. من مؤلفاته الاستشراقية: (الظاهرية: مذهبهم وتاريخهم) ١٨٤٤؛ (دراسات إسلامية) ١٨٨٩؛ (محاضرات في الإسلام) ١٩١٠؛ (اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين) ١٩٢٠. ينظر: (موسوعة المستشرقين)، د. عبد الرحمن بدوي، (ص ١١٩–١٢٢)، بيروت، دار العلم للملايين، ط١، شباط/فبراير ١٩٨٤.

(٣) بارون كارادي فو Baron Carrade Vaux: مستشرق فرنسي، متعصب ضد الإسلام، ساهم بنصيب بارز في تحرير "دائرة المعارف الإسلامية". الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، مرجع سابق، (ص: ٤٤٧).

(٤) إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث، مرجع سابق، (ص ١٨٨–١٩٩).

(٥) القاهرة، دار النشر للجامعات، ط الأولى، ١٤٢٣=٢٠٠٢.

وجدير بالذكر: أن البحث يُدرِج ضِمنَ المنظور الاستشراقي كتاباتِ الحداثيين (التغـــريبيين) التي صدرت عن الخلفية الاستشراقية، واتبعت ذات المنهجيات، ورددت نفس المقولات[1].

ويمكن القول هنا على سبيل الإجمال: إن **المنظور** –مع مرور الوقت– يتحول إلى مجموعـــة مـــن الرؤى والمقولات التي تستقل عن قائليها الأوائل، وتتحول إلى اعتقاد وقناعات يتبناها أناس غير القائلين بها ابتداء، ثم يعملون على الترويج لها: إما بإيعاز من أصحاب المنظور، أو عن قناعة بصحتها.

وهذا ما ظهر من جمهرة **التغريبيين** العرب؛ إذ صدروا عن المنهجيات الاستـــشراقية، ورددوا مقولات المستشرقين، ومن ثم يسوغ للبحث إدراج كتاباتهم ضمن **المنظور الاستشراقي**؛ حيـــث إن الاستشراق يُنظر إليه –من زاوية أخرى– على أنه خطاب تغريبي، يسعى في تغريب الـــشرق والعالم الإسلامي: بإبقائه تابعا للغرب: في وجوده وعلومه وثقافته، ولهذا قد يرد في البحث أحيانا عبارة: (**الخطاب التغريبي**)، أو (**المنظور التغريبي**) مُرادًا بها ما يعـــم: (الخطـــاب الاستـــشراقي الأصيل)، و(الخطاب التغريبي التابع له) الصادر من كتّاب عرب أو منتسبين للإســـلام، آمنـــوا بمشروع **التغريب** سبيلا لتقدم العرب والمسلمين في اعتقادهم.

(١) فالاستشراق، إذن، يعد أصل المطاعن المعاصرة التي ترتدي ثوب البحث العلمي، إذ نبش في تراث فرق الـــضلال التي ظهرت في التاريخ الإسلامي –منذ عصر الشافعي وقبله بقليل– وتصدى لها الشافعي والأئمة بما يقطع دابـــر شبهاتها، فعمل الخطاب الاستشراقي على إحياء هذه الشبهات، وقام المستشرقون المحدثون –منـــذ القـــرن ١٩– بعرضها مرتدية لباس المناهج الحديثة، وتلقف التغريبيون (المقلِّدون للاستشراق) هـــذه الـــشبهات ذات الـــرداء العصري، فعملوا على بثها في فضائنا الفكري، وإضافة المزيد من التطبيقات، ما أفضى إلى حشو الأذهان الفارغة بجملة من مقولات التضليل. وينظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، د. محمد البهي، ص ٢٢-٣٣، مطبعة أحمد علي مخيمر، بدون تاريخ؛ إذ يقول –خاصة في ص ٣٢ بعد عرض أفكار المستشرقين، عـــن تطـــور الإسلام بفعل الزمن وانشطاره، بزعمهم، إلى إسلامات متعددة–: ((وهاتان الفكرتان –وهما: فكرة تجدد الإسلام تبعًا لأحداث الزمن، وتوقيت بعض أحكامه ومبادئه، وفكرة تعدده كديانات حسب الشعوب المؤمنة به أو حسب طوائفه ومصادره– فكرتان لهما كثير من السيادة والسلطان على اتجاه كثير من المسلمين اليوم في مصر وخـــارج مصر في البلاد الإسلامية. وبلغ من تأثيرهما على متعلمي الشرق الإسلامي أن وجدا عددا من المشتغلين بعـــرض الثقافة الإسلامية يروج لهما ويدعو إليهما بطرق متعددة)). كما ينظر في كشف زيف الخطاب الحداثي التغريبي: (المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين)، د. شكري محمد عياد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتـــاب، مكتبة الأسرة، ٢٠١٦، ص ٦٧-٧٠؛ حيث يقول: ((هل نقول إذن: إن الحداثة العربية انطوت على شيء مـــن خداع النفس؟ [...] هل نقول –أكثر من هذا– إن دعوى (عربية) الحداثة دعوى زائفة؛ لأنها لا تزيد علـــى أن تنقل إلينا مفاهيم الحداثة الغربية، بل مفاهيم (حداثة) معينة، حداثة الغريب، واللافت، والمثير، بعد أن انقضى عهد رواد الحداثة الحقيقيين، أمثال بودلير، ورامبو، وإزرا باوند، ود. ه. لورنس، وو. ب. بيتس، وجيمس جـــويس، وت. إس. إليوت، الذين شككوا أبناء الحضارة الغربية في قيم هذه الحضارة، وهي نفسها التي يبشر بها حداثيونا هؤلاء باسم الحضارة الإنسانية، وهي بالفعل حضارة إنسانية؛ لأنها جعلت الإنسان مصدر القيم كلها، فانتـــهت بأن أصبحت الآلة التي اخترعها الإنسان –لتهيئ له مزيدا من القوة أو مزيدا من السعادة– سببا لشقائه، وربمـــا لدماره. والنخبة عندنا تقنع عادة بآخر ما أنتجته المصانع الأوربية أو الأمريكية، وقد تضع في أعز مكـــان مـــن (الصالون) ما يلقيه الغربيون على جانب الطريق)). وينظر: (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا)، محمود شـــاكر (ص: ٤٩)، القاهرة، ط: المدني؛ (التأويل الحداثي للتراث)، م س، ص ص ١٨٥-١٩٥.

المحور الرابع

تمهيد في التعريف بـــ(الدراسة التحليلية التقويمية)

أصلُ الدّراسةِ الرِّياضة والتَّعهُّد للشيء، ثم قيل: درسْتُ القرآنَ إذا قرأتَه وتعهَّدته لتحفظَه[١].

والمقصود بها في هذا المقام: الاطلاع والبحث الذي يسعى في إدراك الحقائق، فهـــذا بحـــث يهدف إلى الاطلاع على حقيقة رؤية **المنظور الاستشراقي** لعلم الأصول (وتراث المسلمين بعامة)؛ من خلال الاطلاع على نقد المنظور الاستشراقي لأصول الإمام الشافعي التي ضمّنها رسالته.

(تحليلية): التحليل مصدر (حلل): يطلق ويراد به: ضد التحريم، ويطلق على التحلـــل مـــن اليمين، ورد الشيء إلى عناصره، وهو الأقرب للمعنى البحثي الذي نحن بصدده[٢].

وعقلٌ تحليليّ: يفطن لأجزاء الشّيء، خلافًا للعقل التركيبيّ الذي يفطن لمجموع الشّيء[٣].

والتحليل النفسيّ: فرع من علم النفس الحديث يبحث في العقل الباطن وما فيه مـــن عقـــد ورغبات مكبوتة؛ تمهيدًا لعلاجها[٤].

وقد ذكر التهانوي التحليل ضمن الأنحاء التعليمية، وهي أحد الرؤوس الثمانية التي يجـــب أن يراعيها كلُّ مَن شرَع في التأليف، وجعَله عكس التركيب، فقال: ((الأنحاء التعليمية، وهي أنحاء مستحسنة في طرق التعليم، أحدها التقسيم، وهو التكثير من فوق إلى أسفل، أي من أعم إلى ما هو أخصّ، كتقسيم الجنس إلى الأنواع، والنوع إلى الأصناف، والصنف إلى الأشخاص. **وثانيها التحليل**، وهو عكسه أي التكثير من أسفل إلى فوق، أي من أخصّ إلى ما هو أعم، كتحليل زيد إلى الإنسان والحيوان، وتحليل الإنسان إلى الحيوان والجسم [...] فقولهم: التكثير من أســـفل إلى فوق، أي إلى النتيجة)) [٥]

وهذا المعنى للتحليل المنطقي قريب من المصطلح المعاصر في مناهج البحث العلمي الحديثـــة؛ حيث جعل التحليل ضد التركيب.

فالتحليل في الدراسة والبحث العلمي: عملية بحثية تهدف لتفسير الظاهرة المدروسة بعد جمع المادة (التحصيل)[٦]، فتعمل على تجزئة الظاهرة المبحوثة لعناصرها البسيطة أو الأولية؛ لاستكشاف

---

(١) لسان العرب (٦/ ٨٠)؛ معجم ديوان الأدب (٢/ ١١٤)؛ غريب الحديث (١/ ٥٨٣)؛ المخصص (٣/ ١٨٣).
(٢) معجم ديوان الأدب (٣/ ١٧١).
(٣) معجم اللغة العربية المعاصرة، المرجع السابق، (١/ ٥٥٠).
(٤) معجم اللغة العربية المعاصرة، المرجع نفسه.
(٥)كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مرجع سابق، (١/ ١٥-١٦) بتصرف، وتثقيل الخط من عملي.
(٦) معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، (ج١/ ص ص ٥٥٠، ١٤٤٣).

أبعاد في الظاهرة لا تظهر بالنظرة الإجمالية (غير التحليلية)، بحيث يقوم الباحث بعد رؤية العناصر بافتراض إعادة تركيب الكل من أجزائه؛ ليرى الباحث في الكل (المعاد تركيبه) ما لم يكن يراه – قبل هذا التحليل– في الأجزاء، أو الجزئيات، فيتأتى للباحث أكبر قدر من التفسير للظاهرة المبحوثة[1].

والبَحْث التحليليّ: هو الذي يتّخذ من التحليل أساسًا، و**الدراسة التحليلية**: هي التي تعنى بتفسير المادة بعد جمعها، ويقابلها الدراسة الظاهراتية التي تعنى بدراسة الخبرة الحسِّيَّة من زاوية وعي الفرد بها، أو تصنيف ظواهر أيّ فرع من فروع المعرفة دون محاولة التَّفسير[2].

وقد كانت القدرات التحليلية للباحث تحتل المكانة العظمى في ميدان البحث العلمي، إلى أن ظهرت أصناف أخرى من المنهجيات البحثية نازعتها في تربعها على عرش المنهج، غير أنها لم تنل من المكانة السامية للقدرات التحليلية للباحث؛ جاء في دائرة المعارف الإسلامية: ((**شهرة ابن رشد ترجع فى الأغلب إلى عمقه فى التحليل**، وقدرته فى الشرح، وهما صفتان يصعب علينا اليوم أن نقدرهما حق التقدير؛ لاختلاف طرائق تفكيرنا ومناهجنا العلمية، مع أن هاتين الصفتين كانتا موضع تقدير علماء القرون الوسطى، وخاصة الأوساط اليهودية والنصرانية. وكان الإعجاب بشروحه عظيما حتى بين رجال الدين الذين كانوا يرون فى مذهبه خطرا يهدد العقيدة))[3].

وهنا يحاول البحث تحليل المنظور الاستشراقي من حيث: نظرته لأصول الإمام الشافعي؛ بغية استكشاف المضمر في هذا الخطاب، وكيف تشكلت هذه الرؤية، والنهج الذي يسلكه هذا المنظور في استنتاج النتائج التي توصل إليها في حكمه على الشافعي وتقييمه لرسالته الأصولية.

ولا يخفى أن من المهم في هذا السياق: الكشف أولا عن ماهية هذا المنظور، واستكشاف الأهداف التي يبتغيها من جعله التراث الإسلامي وعلم الأصول موضوعا لدراسته؛ لأن كل هذا يفيد في تفسير النتائج التي انتهى إليها في تعامله مع الشافعي ورسالته.

ولهذا عنيت الدراسة بالنظر في منهجية المنظور الاستشراقي، والمرتكزات والخلفيات التي بنى عليها رؤيته، لتستكشف المزيد من البواعث التي حملته على سلوك هذا المسلك واستنتاج تلك النتائج.

ولهذا كانت الدراسة تحليلية؛ إذ تصرف جل عنايتها إلى التفسير المتتبع لمختلف هذه الجوانب.

---

(١) البحث العلمى أساسياته النظرية وممارسته العملية، رجاء وحيد دويدري، دار الفكر المعاصر–بيروت–لبنان–دار الفكر–دمشق–سورية، ط: الأولى – جمادى الآخرة ١٤٢١ هـ– أيلول سبتمبر ٢٠٠٠م، (ص: ٤٢٢).

(٢) معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، (١/ ٥٥٠، ١٤٤٣).

(٣) موجز دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، (١/ ١٩٠). وتثقيل الخط من عملي؛ لإبراز موضع الاستشهاد.

وقد حرصت ((على المزاوجة بين التحليل والنقد، والثاني إنما يقوم صوابه على تحقيق الأول؛ إذ لا يستقيم النقد إلا إذا كان مبنيا على تحليل يفهم به المراد، ويحرر فيه محل النقد))(١).

(تقويمية):

التقويم هو: التسديد، وإقامة الشيء على أصله، والتعديل، وتحديد قيمة الشيء(٢).

ويأتي التقويم بمعنى: (التثقيف)، وهو تقويم المعوج بالمثقاف، ويستعار للتأديب والتهذيب(٣).

قال أبو علي الدقاق: الاستقامة لها مدارجُ ثلاثة، أولها: التقويم؛ وهو تأديب النفس، وثانيها: الإقامة؛ وهي تهذيب القلوب، وثالثها: الاستقامة؛ وهي تقريب الأسرار(٤).

و((الفرق بين التسديد والتقويم: أن التسديد هو التوجيه للصواب، فيقال: سدد لهم: إذا وجه الصواب، والتقويم: إزالة الاعوجاج؛ كتقويم الرمح والقدح، ثم يستعار فيقال: قوم العمل، فالمسدد المقوم لسبب الصلاح، والتسديد يكون في السبب المولد؛ كتسديد السهم للإصابة))(٥).

و(تقويميَّة): اسم مؤنَّث منسوب إلى تقويم: "رؤية/ نظرة/ دراسة/ مرحلة/ معالجة تقويميَّة".(٦).

فالدراسة التقويمية: هي التي تهدف إلى اكتشاف ما في الموضوع من خلل في المنهج أو الاستنتاج، وتعمل على معالجته في إطار المنهج والمعيار الذي صح عند الباحث.

ويمثل التقويم مزيجا من التلخيص والنقد، فعلى مريد التقويم أن يقرأ العمل ويلخصه، وينقل بعض جمل منه للتمثيل، ثم يلقي حكما عاما يساعد القارئ على تكوين رأي فيما يقرأ: سلبًا أو إيجابًا.

وهو يهدف إلى إحداث ثلاثة أمور:

أولا: إعطاء القارئ صورة أمينة لمحتويات العمل المقوم "المقال، أو الكتاب، أو المؤلّف الأدبي".

ثانيًا: إبداء رأي الكاتب في هذا العمل وحكمه على قيمته.

---

(١) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، م س، (ص: ٨).

(٢) معجم العين (٥/ ٢٣٣)؛ تاج العروس (٣٣/ ٣١٢)؛ مختار الصحاح (ص: ٢٦٣)؛ شمس العلوم (٨/ ٥٦٨١).

(٣) المغرب في ترتيب المعرب، المطرزي، (ص: ٦٨).

(٤) التعريفات، الجرجاني، (ص: ١٩).

(٥) الفروق اللغوية للعسكري، مرجع سابق، (ص: ٢١١).

(٦) معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، (٣/ ١٨٧٦).

ثالثًا: مساعدة القارئ في تكوين رأي شخصي عن العمل المقوم، بإعطائه نماذج كافية من كتابة المؤلف للتوضيح والتمثيل.

وخطوات التقويم:

١- القراءة الجيدة المستوعبة للعمل المراد تقويمه، ولا تتسنى هذه القراءة الجيدة بدون قراءة العمل كاملا، دون الاكتفاء ببعض أجزائه.

٢- الفهم الجيد للفن الذي قدم من خلاله العمل المقوم "دراسة، قصة، مسرحية، قصيدة....."

٣- التنبه للفقرات الافتتاحية في المقالة، وإلى مقدمات الكتب والدراسات، حتى لا يحاسب المؤلف على شيء لم يهدف إلى تحقيقه[١].

وأداة التقويم الرئيسة هي النقد، والنقد هو فحص الذهب -أو الشيء- لمعرفة جيده من رديئه.

ونقد الأفكار: اختبارها؛ لتمييز صوابها من خطئها.

ويستعمل النقد للنظريات بمعنى: العودة إلى أسس النظرية التاريخية والمنطقية[٢].

والنقد البحثي يهدف لفحص الظاهرة المنقودة؛ لاستكشاف ما فيها من خلل، مع الإفادة مما قد يكون بها من نفع.

وهذه الدراسة تهدف إلى نقد وتقويم رؤية المنظور الاستشراقي لأصول الشافعي؛ بغية استكشاف مواطن الخلل، والإفادة مما عسى أن يجده الباحث من وجوه النفع في هذه الرؤى، فعلى الرغم مما اشتملت عليه من مغالطات كثيرة، إلا أنها قد لا تخلو من فوائد، أقلها الاطلاع على المنهجيات البحثية الحديثة وتطبيقات لها، وهذا مهم للباحث الذي يريد أن يقدم خدمة لمجال دراسته.

****

(١) ينظر فيما سبق: التحرير الأدبي، د. حسين علي محمد حسين (المتوفى: ١٤٣١هـ)، مكتبة العبيكان، ط: الخامسة ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م، (ص: ١٣٩).

(٢) (بؤس البنيوية)، ليونارد جاكسون، ترجمة: ثائر ديب، دمشق، دار الفرقد، ط الثانية ٢٠٠٨.

الفصل الأول

التعريف بالقراءات الاستشراقية والحداثية التغريبية، وتاريخها، وأهم مدارسها

في هذا الفصل يعنى البحث بالبيان لمشكلة القراءة الاستشراقية للعلوم الإسلامية وفي القلب منها: علم الأصول.

ويقتضي هذا الغرض التعريف بالاستشراق والقراءات الاستشراقية ومناهجها، ونقدها.

ويشتمل هذا الفصل على المباحث الآتية:

المبحث الأول: تاريخ المراجعات النقدية لعلم الأصول ومصنفاته.

المبحث الثاني- مدارس القراءات الاستشراقية والتغريبية، وأعلامها الذين تعرضوا لعلم الأصول.

المبحث الثالث- الخلفيات المؤثرة في قراءات المنظور الاستشراقي للأصول وكتاب الرسالة.

***

المبحث الأول

تاريخ المراجعات النقدية لعلم الأصول ومصنفاته: من رسالة الشافعي وحتى الآن

((السابق وإن كان له حق الوضع والتأسيس
والتأصيل، فللمتأخر الناقد حق التتميم والتكميل))
إمام الحرمين الجويني

لما كان البحث يدور حول محور القراءات الاستشراقية والحداثية لعلـــم الأصــــول ورســــالة الشافعي، ولما كانت هذه القراءات نقدية بالأساس لهذا العلم، أو هكذا تدعى، رأيت من المناسب تسليط الضوء على تاريخ المراجعات النقدية في مسيرة هذا العلم عبر مراحل تاريخه، مع الإشـــارة إلى طبيعة الفرق بين التناول النقدي الذي قام به الأصوليون في مسيرة هذا العلم، وأثره في تطوير علم الأصول والوصول به إلى حالة من النضج تعد من مفاخر التراث العلمي للمسلمين، وبـــين التناول النقدي للقراءات الاستشراقية، الذي جاء منطلقا من خلفية مختلفة، ويرمـــي إلى تحقيـــق أغراض مغايرة.

ويأتي الكلام في هذا المبحث على تمهيد ومطلبين على النحو الآتي:

المطلب الأول: حركة المراجعات النقدية في تاريخ علم الأصول: من رســـالة الـــشافعي إلى إرهاصات الإحياء الإسلامي المعاصر

المطلب الثاني: حركة المراجعات النقدية الحديثة لعلم الأصول: بين تيار الإحياء الإســـلامي، والتيارات الاستشراقية والتغريبية

****

تمهيد:

من المعلوم أنه بالنقد البنَّاء تتطور العلوم، وتنضج الأفكار؛ لأن النقد البناء يلفت الأنظار إلى العيوب ومواطن القصور في الفكرة محل النقد، الأمر الذي يفتح الباب لاستكمال ما نقص، وعلاج ما قد يكون من الخلل، حتى يكون البناء أكمل وأتم.

وفي هذا يقول إمام الحرمين **الجويني**(١): ((السابق وإن كان له حق الوضع والتأسيس والتأصيل، فللمتأخر الناقد حق التتميم والتكميل)) (٢).

ويقول الشيخ **محمد عبده**: ((فلولا الانتقاد ما شبَّ علم عن نشأته، ولا امتد ملك عن منبته، أترى لو أغفل العلماء نقد الآراء، وأهملوا البحث في وجوه المزاعم .. أكانت تتسع دائرة العلم؟ وتتجلى الحقائق للفهم؟ ويُعلَم المحق من المبطل(٣))).

وما هذا إلا لأن النقد ((نفثة من الروح الإلهي في نفوس البشر تُظهِر في مناطقهم سوقًا للناقص إلى الكمال، وتنبيهًا يُزعج الكامل عن موقفه إلى طلب الغاية مما يليق به(٤))).

وبعد هذا التمهيد يأتي -في المطلبين الآتيين- عرضٌ لحركة المراجعات النقدية في تاريخ علم الأصول منذ رسالة الشافعي -**التي يعدها البحث أول محطة نقدية للفكر الأصولي والفقهي** السابق عليها- وحتى النقد المعاصر الذي يرى البحث أنه يمكن إجماله في ثلاث اتجاهات هي: اتجاه الإحياء الإسلامي، واتجاه تجديد علم الأصول(٥)، واتجاه النقد الاستشراقي والتغريبي(٦)، وتفاصيل ذلك على النحو الآتي:

****

---

(٣) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، ولد في جوين (من نواحي نيسابور) سنة ٤١٩هـ، له مصنفات كثيرة، منها: (البرهان في أصول الفقه)، (الورقات) في أصول الفقه، (غياث الأمم في التياث الظلم)، (الشامل) في أصول الدين. توفي بنيسابور سنة ٤٧٨ هـ - ١٠٨٥ م. ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان لابن خلكان (١٦٧/٣)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٤٦٨/١٨- ٤٧٧)، الأعلام للزركلي (١٦٠/٤)، معجم المؤلفين لرضا كحالة (١٨٤/٦).

(٢) البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر، ط ١، ١١٤٧/٢.

(٣) الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، ت د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣، ج٢ ص١٦٢.

(٤) الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، المرجع السابق.

(٥) ميزت بينه وبين اتجاه الإحياء الإسلامي؛ لأن بعض دعاة التجديد الأصولي صدروا عن خلفية غير إسلامية.

(٦) والغالب على هذا الاتجاه: الدعوة لتجاوز علم الأصول، وتبني المناهج النقدية الغربية بدلا عنه.

المطلب الأول

حركة المراجعات النقدية في تاريخ علم الأصول:

من رسالة الشافعي إلى إرهاصات الإحياء الإسلامي المعاصر

من التقنيات الشائعة في المنظور الاستشراقي: تضخيم ما يسِم تاريخ العلم الأصولي بالجمود والتقليد، والتعتيم على جُل ما يبرز ثراء العلم، وغناء تاريخه بالروح النقدية التي تحلت بها أمهات أسفاره، وتشبَّع بها أكابر أئمته، فكان لها أعظم الأثر في إنضاج العلم وإثراء مباحثه.

غير أن الباحث لا يعدم في هذه الكتابات من يعترف بالبعد النقدي في مسيرة هذا العلم، وإن كان ينتهي إلى رأي سلبي في مجمل البنية الأصولية، كما في قول د. **حمادي ذويب**: ((يستطيع الناظر في تاريخ أصول الفقه أن يقف على أنه كان ينهض في كثير من المناسبات على عمليات مراجعة للسائد والسابق؛ فالشافعي راجع المنظومة الفقهية التي كانت سائدة قبله، وقام بنقد أسسها المعرفية، وقدم بديلا منها[(١)] سعى من خلاله إلى تجاوز الفوضى التشريعية وإرساء نسق يوحد مصادر التشريع ... لم يكن ما قام به الشافعي منفصلا عن واقعه، بل كان متأصلا فيه(٢))).

وأول من نقد الأصوليين هم الأصوليون أنفسهم(٣)، فكتب الأصول –منذ **الرسالة**– حافلة بالمناقشات والمناظرات التي جاءت في إطار النقد الموضوعي البناء الذي تتطور به العلوم وتنضج به الأفكار.

فـ((لئن استمر تأثير **الشافعي** ورسالته خلال القرن الثالث للهجرة وبعده، فإن ذلك لم يمنع من مراجعة كثير مما تضمنه كتابه، وهكذا برز منذ أواخر القرن الرابع للهجرة من ينقد أطروحات الشافعي، ومنها الاستحسان، مجيزًا له، مدافعًا عنه(٤))).

---

(١) هذا نموذج لشيوع فكرة (الانقلابات المعرفية) في كتابات المنظور الاستشراقي/التغريبي، فالشافعي لم يطرح أصوله بديلا لأصول السابقين عليه، كما ادَّعى الدكتور حمادي ذويب، وإنما قام بالجمع والتحقيق والترتيب، وكان عمله في التأصيل امتدادا واصلا لجهود من سبقه، وسيأتي نقد فكرة (البديل) التي تشيع في هذه الكتابات، وبيان تأثرها بفلسفة (القطيعة المعرفية) التي تلقفها الفرانكفونيون العرب عن الاستشراق الفرنسي، ووظفوها في كتاباتهم عن تاريخ علم الأصول بما يصور جهود الأصوليين المتأخرين على خلاف حقيقتها، خاصة أصول الشاطبي وكتابات الإحيائيين الإسلاميين، مثل الطاهر ابن عاشور. (الباحث).

(٢) مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، حمادي ذويب ص ١١– ١٢، الدوحة، المركز العربي للأبحاث، ط١.

(٣) بل يرى الباحث أن جهد الأصوليين في النقد والتمحيص –مع سلامة النية، وأمانة النقل عن المخالف، وجودة الفهم– يفوق أي مجهود نقدي قام به المحدثون.

(٤) مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، د. حمادي ذويب، المرجع السابق، ص ١٢.

((إن دراسة المؤلفات الأصولية دراسة علمية تكشف عن غناها النقدي، مع أن من علماء الأصول من لم يتداولوا مصطلح (النقد) في مجال تخصصهم، إلا أن دراساتهم العلمية استعملت فيها مصطلحات تقترب من دلالة النقد ومعناه، كمصطلح التحقيق الأصولي، والنظر الأصولي، وأحيانا الجدل الأصولي، والحجاج الأصولي، بخلاف علماء الحديث الذين تواضعوا على مصطلح (النقد الحديثي)، وكذا أهل الأدب الذين تعارفوا على مصطلح النقد الأدبي))[1].

وهناك الكثير من المؤلفات الأصولية النقدية التي أجرت مناقشات نقدية للفكر الأصولي السابق عليها، ويمكن أن نضع على رأسها: **الرسالة الشافعية** ذاتها، باعتبارها حفلت بالكثير من النقد للفكر الفقهي الذي عاصره الشافعي، كما يبدو من **روح المناظرة**، التي كانت السمة البارزة لأسلوب الشافعي، حيث صاغ انتقاداته -لأفكار معاصِريه- في صورة مناظرات مفترَضة مع مناظَر متخيَّل، تشبه أن تكون حوارا فلسفيا رفيع المترلة، وهي السمة (**الفلسفية**) التي تؤكد على قوة الروح النقدية التي سكنت الرسالة الشافعية.

وبناء عليه: يرى البحث: أن **الرسالة** لم تكن مرحلة تأسيسية فحسب، بل كانت أيضًا محطة نقدية كان لا بد منها؛ لإعادة ترتيب البناء الأصولي، وحسم التراع الفكري الذي أسفر عن أزمة غير مسبوقة في الفكر الفقهي، على إثر اتساع الفجوة بين أهل الرأي وأهل الحديث. وتقدم أن ظهور **الرسالة** على هذا النحو كان مرحلة لا بد منها في تطور مسيرة الأصول وإن لم يطلب عبد الرحمن بن مهدي من الشافعي أن يضع رسالته؛ لأن الظن في الشافعي: أنه –بفراسته المعهودة- كان بصيرا بإرهاصات الأزمة الفقهية بين الجناحين العظيمين للفكر الفقهي في عصر ظهور الشافعي.

ولو نظر الباحث إلى هذه الروح النقدية لاستطاع أن يسوق العديد من النماذج للمؤلفات النقدية المبكرة في تاريخ علم الأصول، مثل: مؤلفات **الجصاص**[2] الحنفي، فهي حافلة بمناقشة أصول الشافعي، والتحقيق والبيان، للأبياري، ومؤلفات متأخرة عنها، مثل: تغيير التنقيح لابن كمال باشا.

وأثناء بحثي عمن كتب في هذا الإطار تحت عنوان (النقد) .. وجدت للإمام البابرتي شرحًا على مختصر ابن الحاجب[3] أسماه (**الردود والنقود**)، وذكر فيه **البابرتي** أنه أورد في شرحه هذا

---

(١) الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، الحسان شهيد، ص١٩، المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ نظرية النقد الأصولي، الحسان شهيد، ص١٩، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(٢) أحمد بن علي، المكنى بأبي بكر الرازي الجصاص الحنفي. ولد سنة ٣٠٥هـ = ٩١٧م، له مؤلفات عدة منها: (الفصول في الأصول)، (شرح مختصر الكرخي). توفي ببغداد سنة ٣٧٠هـ = ٩٨٠م، وله ٦٥ سنة. قال ابن قطلوبغا: وقد وهم من جعل الجصاص غير أبي بكر الرازي، بل هما واحد. الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي (٨٤/١)، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (٣١٤/٤)، شذرات الذهب (٣٧٧/٤).

(٣) هو: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، جمال الدين، ابن الحاجب، فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية وأصول =

ألفًا ومائتين اعتراضًا، وصرح بأنه قصد نقد مختصر ابن الحاجب، خاصة في المواضع التي رأى **البابرتي** أن الآمدي[1] وابن الحاجب والبيضاوي[2] لم ينصفوا فيها أصحابه الحنفية، فقال بعد أن أثنى على صنيع الآمدي وابن الحاجب والبيضاوي: ((وها أنا قد كشفت عن ساعدَي نقد "للمختصر"[3] ينبه الفطن على ما غفلوا من ماجد الأصحاب[4]، وتعسفوا فتركوا إلى القشر ما هو محض اللباب[5])).

كما لاحظ البحث: أنَّ بعض الكتب يتأثر مؤلفها بكلامٍ واحد من أقرانه أو من سابقيه من العلماء، فيدفعه هذا إلى أن يعتنيَ مزيد اعتناء بتتبع كلامه وعرض آرائه التي عُرف بها: إما للاستفادة منها، وإما لمناقشتها والردِّ عليها، وهذا يفيد الباحثَ فوائد جمة، ويثري البحث في تاريخ العلم.

ومن ذلك: أنّ الإمام ابن السمعاني[6] في قواطع الأدلة يتتبع كلام الدبوسي[7] في تقويم الأدلة، ويكثر من النقل عنه، مستفيدًا منه في أحيانٍ، ومناقشًا إياه في أحيان أخرى.

الفقه، ولد سنة ٥٧١ هـ، ومات بالإسكندرية سنة ٦٤٦ هـ، وكان أبوه حاجبًا للأمير/ عز الدين موسك الصلاحي، فعرف به، من أشهر مصنفاته: (منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل)، (مختصر المنتهى، المشهور بمختصر ابن الحاجب)، (الكافية في النحو)، (الشافية في الصرف). ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان لابن خلكان (٢٤٨/٣-٢٥٠)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٦٤/٢٣-٢٦٦)، الأعلام للزركلي (٢١١/٤).

(١) علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي: أصولي، متكلم، أصله من آمد (ديار بكر) ولد بها، وتعلم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة، فدرس فيها واشتهر، وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد العقيدة، فخرج مستخفيًا إلى " حماة " ومنها إلى "دمشق" فتوفي بها. له نحو عشرين مصنفاً، منها: (الإحكام في أصول الأحكام) ومختصره: (منتهى السول) و (أبكار الأفكار) في علم الكلام. مات سنة ٦٣١ هـ = ١٢٣٣ م. وفيات الأعيان لابن خلكان (٢٩٣/٣)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٣٦٤/٢٢).

(٢) عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي، نسبة إلى بيضاء (مدينة بفارس)، ولد سنة ٥٨٥ هـ تقريبًا، وتوفي عام ٦٨٥ هـ على الأصح، برع في الفقه والأصول، وجمع بين المنقول والمعقول. من مصنفاته: (منهاج الأصول)، (أنوار التنزيل) في التفسير، وغيرها. ينظر في ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (١٥٧/٨-١٥٨)، الأعلام للزركلي (١١٠/٤)، معجم المؤلفين (٩٧/٦-٩٨).

(٣) يعني مختصر ابن الحاجب.

(٤) يعني: أصحابه الحنفية.

(٥) الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٨٨). ولسنا في مقام المحاكمة بين هؤلاء الأئمة الكرام، وإنما المقصود بيان: أن حركة النقد جارية في علم الأصول على أصول صحيحة، تقارع الحجة بالحجة، مع الاعتراف لكل ذي فضل بفضله، خلافا للنقد المتعسف الذي أظهره المنظور الاستشراقي وتابعه الحداثي التغريبي.

(٦) منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد، المروزي، السمعاني، الشافعي، أبو المظفر: أصولي، فقيه، مفسر، محدث، كان مفتي خراسان، من مصنفاته: (قواطع الأدلة) في الأصول، (الاصطلام) في الرد على أبي زيد الدبوسي، وغير ذلك. مات سنة ٤٨٩ هـ. ينظر في ترجمته: العبر في خبر من غبر (٣٢٨/٣)، الأعلام للزركلي (٧ / ٣٠٣).

(٧) عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد، كان فقيها أصوليًا حنفيًا. نسبته إلى دُبُوسية (بين بخارى وسمرقند)، ووفاته في (بخارى) عن ٦٣ سنة. من كتبه: (تقويم الأدلة) في الأصول، (تأسيس النظر) فيما اختلف فيه الفقهاء: أبو حنيفة وصاحباه ومالك والشافعي. الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي (٤/ ٤٧-٤٨)، وفيات الأعيان (٤٨/٣).

ويعد عمل الشاطبي مراجعة نقدية بارزة تعنى أساسا بتأسيس الخطاب الأصولي على القطع، وزيادة رقعة التفكير المقصدي في البحث الأصولي، وتعزيز النظر بمنهج الاستقراء، ومعالجة الإشكاليات المنهجية التي صاحبت النظر الأصولي مدة غير قصيرة، وكانت وراء تراجع الخطاب الأصولي عن أداء مهمته الأساس، وهي تطوير الاجتهاد التطبيقي؛ كي يجابه المستجدات(١).

لقد راجع الشاطبي المصطلحات الأصولية مانحا بعضها مفاهيم جديدة تنسجم مع الخطاب الأصولي الكلي، ومن تلك المصطلحات: الاستقراء، والقطع، والقصد، والعام، وغيرها(٢).

كان الشاطبي يهدف لإعادة علم الأصول إلى وجهته التي كان موليها منذ النشأة، معتبرا حسم مسألة القطع فيه اللبنة الأولى في بنائه من جديد، مستعينا في ذلك ببوصلة التقصيد الشرعي(٣).

إن من مهمات المراجعة النقدية في الخطاب الأصولي التي تكفل بها الشاطبي: إصلاح الوضع الأصولي الذي بات بمنأى عن مقاصده العلمية التي وكل إليها من جهة، ثم إعادة الاعتبار لذلك الوصل العلمي بين الخطاب الأصولي -كما تأسس خلال المرحلة التقعيدية الأولى مع رسالة الشافعي- ومثيله الذي يعيش إشكالاته وعوائقَه الشاطبيُّ من جهة ثانية(٤).

وبهذا يكون البحث سلط الضوء على نماذج من المحطات النقدية البارزة في التراث الأصولي، وفي المطلب الآتي يعرض جانبًا من حركة المراجعات النقدية الحديثة، مع التنبيه على الفرق بين نقد المنظور الحداثي التغريبي ونقد الإحيائيين الإسلاميين المتأخرين، وبيان أن النقدين لا يمكن وضعهما في سلة واحدة.

****

(١) الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، م س، ص١٩. نظرية النقد الأصولي، م س، ص١٩.

(٢) الخطاب النقدي الأصولي، المرجع السابق، ص١٤.

(٣) الخطاب النقدي الأصولي، المرجع السابق، ص١٥.

(٤) الخطاب النقدي الأصولي، نفسه.

المطلب الثاني

حركة المراجعات النقدية الحديثة لعلم الأصول

بين: تيار الإحياء الإسلامي، والتيارات الاستشراقية والتغريبية

برزت في العصور الحديثة جملة من المراجعات النقدية أضافت للرصيد النقدي -في مسيرة علم الأصول- ملامحَ تستحق الرصد والتقييم.

ولعل محاولة محمد بن علي **الشوكاني**(١) **(ت ١٢٥٠هـ)** -في **إرشاد الفحول** وعدد من كتبه- تعد من بواكير هذه المراجعات النقدية في العصر الحديث، غير أنها ركزت على جانب محدود من أبواب علم الأصول، يكاد ينحصر في أبواب الاجتهاد والتقليد.

ويمكن أن نؤرخ بمحاولة **الشوكاني** لحركة **المراجعات النقدية** التي دشنتها مدرسة الإحياء الإسلامي في مسار علم الأصول والفكر الإسلامي، وهي الحركة التي تضم أعلامًا آخرين كان لهم رؤى تجديدية ونظرات نقدية في بعض قضايا علم الأصول، وسترد نماذج منها بعد قليل.

لقد أدى هذا النقد إلى قيام عدد من النقاد المتأخرين بإعادة النظر في أسباب تراجع العلوم الإسلامية، ومنها علم الأصول في رأي بعضهم.

فمثلا: ذكر الشيخُ التونسي/ محمد الطاهر ابن(٢) عاشور (ت ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م) أسبابا عدة تقف وراء الاختلال في تعاطي هذا العلم، منها: توسيع العلم: بإدخال ما لا يحتاج إليه فيه، وتدوين قواعد الأصول بعد تدوين الفقه: ما أدى إلى استمرار الخلاف في الأصول تأثرا بالخلاف في فروع الفقه؛ وتضمين العلم مسائل لا طائل منها؛ وضعف الاهتمام بمقاصد الشريعة وحكمتها(٣).

وتوسع ابن عاشور في نظراته النقدية المراجِعة لعلم الأصول في كتابه **مقاصد الشريعة**، فنقَد ما رآه طغيانًا للاختلاف في مسائله بين العلماء، وتركيزهم على الألفاظ لاستنباط الأحكام منها، وتطرق إلى غياب الطابع القطعي في مسائله، وتضخم الظن فيه، على الرغم من محاولة بعض القدامى إثبات قطعية مسائل الأصول(٤).

---

(١)محمد بن علي بن محمد بنِ عبد الله الشوكاني: أصولي، فقيه من كبار علماء اليمن. ولد سنة ١١٧٣هـ =١٧٦٠م. له ١١٤ مؤلفًا، منها: (إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول)، (فتح القدير) في التفسير. مات سنة ١٢٥٠هـ = ١٨٣٤م. الأعلام للزركلي (٢٩٨/٦)، معجم المؤلفين لعمر كحالة (٥٣/١١).

(٢) أثبتُّها بالألف في (ابن)؛ لأنَّ (عاشورا) من أجداد الشيخ محمد الطاهر، وليس أبًا له.

(٣) ينظر: مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، المرجع السابق، ص ١٣.

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور (٢/ ٥٢٦) دراسة المحقق؛ وينظر: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط =

ولم يخفِ هذا الفقيه أن نقده للأصول لا يبتغي هدمه، بل مراجعته؛ قصد تأسيس علم جديد[1].

((أدرك الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور أن استئناف الاجتهاد والتأسيس لا يكون إلا بمراجعة نقدية لما تركه الأوائل من معارف ومناهج؛ لذلك أقر بأنه استفاد من الشاطبي واقتفى آثاره ولم يهمل مهماته، إلا أنه لم يقصد نقل كتابه ولا اختصاره[2])).

وانتقادات (**ابن عاشور**) لعلم الأصول لا يسلم له كثير منها، خاصة وقد دعا في مقدمة كتابه في المقاصد إلى الفصل بين الأصول والمقاصد، وجعْل الأصول بمنزلة المقدمة لعلم المقاصد، وهو فصْلٌ يرى أستاذنا **الدكتور محمود عبد الرحمن** أنه فصْل لا يستقيم؛ لأن المقاصد من الأصول بمنزلة الروح من الجسد[3].

وليس هذا مقام الفصل في شأن انتقادات الشيخ ابن عاشور؛ لأن مقام الفصل فيها هو البحوث التي تجعل من قضية: (**تجديد علم الأصول**) موضوعًا أصليا لها، غير أني آثرت الإشارة إلى هذه الانتقادات؛ لأنها محطة نقدية بارزة، اهتم بها الباحثون الإسلاميون والحداثيون على حد سواء.

وسيأتي التنبيه على الفرق الشاسع -**وضرورة التمييز**- بين نقد الإحيائيين الإسلاميين وبين مطاعن الاستشراقيين التي تفضي إلى إزاحة العلم من نطاق التأثير في الفكر والواقع؛ فتزول العقبات التراثية التي تعترض سبيل عَلْمَنة الفكر الديني[4]. ولا يخفى أن مثل رسالة الشافعي وعلم الأصول يقفان حجر عثرة على صعيد العلمنة والتغريب؛ ولهذا كان الشافعي وأصوله على رأس المستهدَفات التي نالتها مطاعن المنظور الاستشراقي.

الأولى، ١٤١٦ = ١٩٩٥، (ص ٩٩-١٠١)؛ مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، مشيرا إلى: مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر ابن عاشور (تونس، المطبعة الفنية، ١٩٤٧) ص ٦. لكن يلاحظ أن د. حمادي ذويب هنا أضاف -بفهمه- إلى الشيخ الطاهر ابن عاشور أمورا لم أجدها في كلام الشيخ ابن عاشور، منها: أن د. حمادي ذويب نسب إلى الشيخ الطاهر ابن عاشور أنه قال: إن الأصوليين أغلقوا باب الاجتهاد، ولم أقف على هذا في مقدمة كتاب مقاصد الشريعة لابن عاشور، كما أن الشيخ ابن عاشور لم يتحدث عن غياب الاهتمام بمقاصد الشريعة عند الأصوليين كما فهم د. حمادي ذويب، وإنما تحدث عن ضعف الاهتمام بها في رأيه. وشتان بين غياب الاهتمام وبين ضعف الاهتمام. وبالجملة فكلام الشيخ ابن عاشور كلام ناقد محقق جدير بأن يلتفت إلى نقده، وإن كان ذكره هنا لا يعني التسليم بكل ما ذكر في نقد حالة علم الأصول عند المتأخرين، وستأتي مناقشة للشيخ ابن عاشور في إنكاره على الشاطبي قوله بقطعية أصول الفقه، وذلك في الفصل الثاني من هذا البحث.

(١) مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، ص ١٤. ويرى د. محمود عبد الرحمن أن نقد الشيخ ابن عاشور لعلم الأصول، وإن كان لا يقصد به هدم العلم، إلا أنه قد يخدم مصلحة التيارات الساعية في هدم هذا العلم.

(٢) مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، المرجع السابق، ص ١٥.

(٣) وينظر في مناقشة دعاوى تصفية علم الأصول: بحث د. محمود عبدالرحمن عن: (المزالق العلمية في كتاب مزالق الأصوليين المنسوب إلى الأمير الصنعاني)، وقد نشر أولًا بمجلة دار الإفتاء المصرية، ثم طبع في كتاب مستقل.

(٤) وسيأتي أن هذه العَلْمنة تقوم على: تجريد العلم من آثار القداسة، ونعْته بأنه اختراع بشري خاص بالعصر الذي وضع فيه، وبهذا تكون الأنسنة (نزع القداسة، والعزل عن النسبة الإلهيَة) والأرخنة (توقيت النص) هي عماد عمليات العلمنة للعلم الديني.

كما نجد أيضا الشيخ محمد بن الحسن الحجوي في كتابه: (الفكر السامي في تـاريخ الفقـه الإسلامي)[1] قد التفت إلى مستوى آخر من النقد؛ حيث نقد استعمال المتأخرين في محيطه لعلم الأصول، فقال: إنهم ((لم يستعملوا الأصول لما وضع له من الاستنباط مع إيضاح الحق ليعمل به، بل استعملوه آلة جدال وغَمْت[[2]] للحق، فتجد الرجل يستدل لنفسه بالعام، فإذا ما استدلَّ بـه خصمه ردَّ عليه فقال: إن دلالته ظنية، وإنه لا يُعْمَل به قبل البحث عن المخصِّص، وإن كان عاما دخله التخصيص، وتجده يستدل بالخاص، فإذا ما استدلَّ به خصمه رد عليه بأنه قضية عـين لا عموم لها، وتجده يستدل بفعله -عليه السلام، فإذا استدلَّ به خصمه قال له: يحتمل أنه خصوصية، وما احتمل واحتمل سقط به الاستدلال، وهكذا أكثروا من القواعد وعارضوا بعضها بـبعض، ليتوصَّل كل واحد إلى أن يتمسَّك بما هو عليه لا يحيد عنه، ولم يبق عندهم استدلال إلّا الجدال، لا لظهور حقٍّ وإبانة باطل، وما اختلفوا إلّا من بعد ما جاءهم العلم، سنة الله في الأمم)) [3].

ومن هذا نعلم أن هؤلاء الإصلاحيين الإسلاميين لم يكن قصدهم من نقد الأصول وإحيـاء مقاصد الشريعة تجاوز هذا العلم كما فهم بعض الحداثيين مثل **محمد جمال باروت**[4] الذي يقول: ((وقد انطوت عملية إحياء نظرية المقاصد الشاطبية واستعادتها -وهذا ما نفهمه بوضوح علـى الأقل من خلال الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي تلميذي الإمام محمد عبده - علـى طـرح إمكانية (الإبستمولوجية)[[5]] الإسلامية لنقد النموذج الأصولي التقليدي وتجاوزه، وهو طـرح

---

(١) يرى الدكتور محمود عبد الرحمن أن الشيخ الحجوي في هذا الكتاب قد تأثر بطريقة المستشرقين في تقسيم أطوار الفقه الإسلامي.

(٢) [غَمْتُ الشيء: تغطيته، والمراد هنا: تغطية الحق]. الباحث.

(٣) الفكر السامي (٤٧٥/١).

(٤) باحث سوري، من التيار الحداثي.

(٥) إبستمولوجي (مبحث المعرفة/فلسفة العلوم/نظرية الإدراك) = Epistemology: يعتبر فيريير هـو أول مـن استعمل هذا المصطلح المشتق من الكلمة اليونانية episteme، وهي تعني: إمكان العلم بالوجود. فمثلا، هل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق، ويطمئن إلى صدق إدراكه، أم إن قدرته قاصرة عن معرفة الأشياء؟ وإذا كانت المعرفة البشرية ممكنة، فما هي حدودها؟ هل المعرفة البشرية احتمالية ترجيحية، أم إنها قادرة على تجاوز مرتبـة الاحتمال إلى درجة اليقين؟ ما هي منابع هذه المعرفة وأدواتها؟ هل هو العقل أم الحس أم الحدس؟ ما هي طبيعـة هذه المعرفة؟ وما هي علاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها؟. وتبحث فلسفة العلوم في أهـداف العلـوم وحدودها وعلاقتها بعضها ببعض، والقوانين التي تحكم تطورها. وفلسفة العلوم ليست جزءا من العلم ذاته يوضع مع بقية الأجزاء في صعيد واحد، بل تجيء في صعيد وحدها؛ لأنها حديث عن العلم وتعليق عليه. وهذا هو معنى (إبستمولوجي) وفقا للمعجم الفرنسي، أما في المعجم الإنجليزي فتستعمل (أبستمولوجي) بمعنى: (نظرية الإدراك)، ويرى د. عبد الوهاب المسيري ترجمة (أبستمولوجي) بـ(معرفي)، والمعرفي هو: الكلي أو النهائي، وتعبير (الكلية) هنا يفيد الشمول والعموم، في حين أن (النهائية) للوجود تعني غائيته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه الـشيء، ويمكن التوصل للبعد المعرفي لأي خطاب أو ظاهرة من خلال دراسة ثلاثة عناصر أساسية، هي: الإله والطبيعـة والإنسان. ينظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، للدكتور عبد الوهاب المسيري، ص ٣٣٦، القاهرة، مكتبـة =

(راديكالي) [(١)] في وعي تجمدت فيه (الهرمنيوطيقا) الإسلامية وتخثرت. مع الطرح الإصـــلاحي الإسلامي لهذه الإمكانية الإبستمولوجية ظهر الفكر الإسلامي المعاصر وكأنه قد غدا -لأول مرة- يحاول تعقل نفسه على أنه ما بعد النموذج الأصولي التقليدي[(٢)]، واحتملت هذه الإمكانية -عبر العقل الشجاع الذي طرحها- إعادة نقل العقل الأصولي من وضـــعيته (المكوَّنـــة) إلى وضـــعيته (المكوِّنة) الجديدة في شروط مغايرة))(٣).

أقول: وشتان بين تجاوز العلم الذي يبتغيه الحداثيون الاستشراقيون، وبين إحيائه الذي سعى فيه الإصلاحيون الإسلاميون وإن اشتد نقدهم لحالة العلم، على خلاف ما يفهم من كلام الأستاذ **باروت**: أنهم تجاوزوا هذا العلم!

فكتابات المنظور الاستشراقي-الحداثي(٤) يشيع فيها نبرةُ (تجاوز العلم) علـــى نحـــو ظـــاهر

الشروق الدولية، ط الأولى، ١٤٢٧هـ = يناير ٢٠٠٦؛ مناهج البحث في العلوم الـــسياسية (ص: ٣٨)، مرجـــع سابق؛ الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، ملحق التعاريف، ص ١٨٩، دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٠م. (الباحث).

(١) الراديكالية (الجذرية): مذهب الأحرار المتطرفين الذين يطالبون بإصلاحات جذرية، ولا يقبلون بالتدرج، وذلك لتحسين الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع. وتمثل الراديكالية أقصى اليسار، وتأتي الليبرالية في المقام الثاني، ويليها مذهب المحافظين الذي يعارض أي تغييرات جوهرية. الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، ملحق التعاريف، ص ١٩٦. دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٠م

(٢) يلاحظ هنا تأثر هذا الكاتب (الفرانكفوني) بفكرة (الثورات المعرفية) أو (القطيعة الإبستمولوجية) مع التـــراث، وهي الفكرة التي تتجاهل مبدأ التراكم العلمي، فتعمي أبصار القراء عن حقيقة: أن جهـــد اللاحـــق في المجـــال الإسلامي امتداد لجهد السابقين وبناء عليه، وليس تجاوزا له وقطيعة معه كما يزعمون، ولا ينافي هذا ما ينطوي عليه عمل اللاحق من النقد والتصحيح للسابق.

(٣) محمد جمال باروت، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، ص ١٦٧. دار الفكر، ط ١ ٢٠٠٠، كما ينبغي الالتفات لما في كلام الأستاذ باروت هنا من تأثر بفكرة العقل المكوِّن والعقل المكوَّن التي نقلها الجابري عن الفيلـــسوف الفرنسي لالاند، ويبدو أن الأستاذ باروت هنا قد تأثر بها، وقد عني الدكتور جورج طرابيشي في (نقد نقد العقل العربي) بنقد استنساخ الجابري وأتباعه لهذه الفكرة وتوظيفها في تشطير متعسف للعقل العربي. ومنه يعلم أن كلام الحداثيين العرب لا يفهم بدقة إلا بالرجوع إلى الأصول الفكرية والفلسفية التي اتخذوا منها نمـــاذج تفـــسيرية في قراءتهم للظواهر الإسلامية. وينظر: غالب حسن الشابندر: (في إشكالية العقل المكوِّن والعقل المكـــوَّن)، مقـــال بحثي، بجريدة (إيلاف) الإلكترونية، على الرابط:

https://elaph.com/Web/ElaphWriter/٢٠٠٩/٩/٤٨٤٩٧٤.html

(٤) يعبر البحث أحيانا بهذا التركيب (المنظور الاستشراقي-الحداثي) في إشارة إلى أن النقد الحداثي للتـــراث وعلـــم الأصول عادة ما ينطلق من الخلفية الاستشراقية، وينتهي إلى ما انتهت إليه في الأغلب الأعم، ويـــضطلع بـــدور الشارح والمطبق لهذه المنهجيات، خاصة الجناح الحداثي الفرانكفوني (المتأثر بالاستشراق الفرنسي). وقد استعمل د/ محمود حمدي زقزوق في عنوان كتابه عن "الاستشراق" عبارة: (الخلفية الفكرية للصراع الحضاري) في إشارة إلى أثر الاستشراق في تشكيل الخلفية الفكرية للتيارات التغريبية الساعية في علمنة الفكر والتراث عند المـــسلمين. وينظر أيضا: التأويل الحداثي للتراث، لإبراهيم السكران، ص ١٣-١٤؛ حيث قدم تفسيرا متميزا فصَّل فيه طبيعة الارتباط الوثيق بين الاستشراق والحداثيين العرب، خاصة من أسماهم بـــ(المدرسة الفرانكفونية) التي نشطت أكثر من غيرها في التبشير بالاستشراق وتطبيق منهجياته في نقد النصوص والعلوم الإسلامية، خاصة بعد أحداث ١١ =

التعسف، يؤدي إلى إهدار الجهود التي بذلها علماء الأصول في تشييد هذا الصرح المنهجي غير المسبوق في تاريخ الفكر الإنساني(١)، وهذا هو الذي يفرق بين الطرح الشائع في كتابات المنظور الاستشراقي-التغريبي، وبين النقد الإسلامي الإحيائي الذي يسعى به الإصلاحيون الشرعيون إلى إحياء العلم الإسلامي، وتجديد شبابه؛ ليستعيد عافيته، ويتخلص من الأعباء التي تعوق أداءه لوظائفه المنوطة به في ميدان بيان الشرع وتنوير العقل(٢).

ثم جاء التناول النقدي -من الاستشراقيين- لعلم الأصول محطة رأيتها جديرة بالوقوف فيها واستكشاف أبعادها؛ حيث إن النقد هنا جاء على خلفية مختلفة؛ إذ جاء في إطار نقدهم للفكر الديني، وتلوَّنَ بلون مواقفهم من التراث، وجاء نقدهم لعلم الأصول تحت عناوين مشتِّتة توحي بعدم جدوى هذا العلم، وهذه العناوين من عينة: **(مأزق النموذج الأصولي التقليدي)** (٣).

كما أن النقد الاستشراقي/ الحداثي لعلم الأصول جاء مغايرا من حيث نوعية المناهج التي أسسوا عليها نقدهم، إذ زعموا توظيف مناهج العلوم الإنسانية في نقدهم للفكر الديني وعلم الأصول(٤).

فرأيت لونا مختلفا من النقد جدير بأن يلتفت إليه، محاولا تقييمه بموازين المنهج العلمي.

والحاصل: أن البحث قد استعرض في هذا المبحث تأريخا موجزا لمسيرة الحركة النقدية المصاحبة لنمو علم الأصول عبر مراحله، **وتحصل**: أن علماء الأصول أنفسهم -بدءا من **الشافعي**- هم أول من دشن مسيرة النقد الذي يتطور به العلم، بل إن عمل الشافعي ذاته كان

من سبتمبر ٢٠٠١، على إثر تعرض الفكر الديني لحملات تشويه غير مسبوقة مثلت ضغطا كبيرا على هذا الفكر، ما مثل فرصة سانحة اغتنمها الفكر العلماني لتكثيف نشاطه في حركة العلمنة، والتغريب، والتبشير بالفكر الاستشراقي، موهما الشباب المسلم أنه يمتلك البديل للفكر الديني الذي بدا في حالة تراجع على إثر ارتجاجات ١١ سبتمبر وتداعياتها.

(١) سيأتي اعترافات كتابات استشراقية وحداثية بذلك، ومنها اعتراف د. محمد عابد الجابري؛ إذ نقل عن محمد حميد الله -في مقدمته الفرنسية لكتاب التمهيد لأبي الحسين البصري- قول محمد حميد الله: إن علم الأصول يعد ((أول محاولة في العالم لإنشاء علم للقانون متميز يمكن تطبيقه في دراسة قانون أي بلد، وفي أي عصر)). ينظر: تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، ص ٩٩.

(٢) وهذا ظاهر في كلام ابن عاشور؛ حيث يقول: ((فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقّه في الدين حقّ علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذَوْبها في بُوتَقَة التدوين، ونُعَيِّرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثمّ نعيد صوغ ذلك العلم ونسمّيه "علم مقاصد الشريعة"، ونترك علم الأصول على حاله نَستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير مُنْزَو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل: "علم مقاصد الشريعة")). مقاصد الشريعة الإسلامية، (٣/ ٢٢).

(٣) محمد جمال باروت، المرجع السابق ١٧١.

(٤) ينظر مثلا: (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، د. محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط الثالثة، ٢٠٠٦، مقدمة الكتاب (ص: IV).

ينطوي على مراجعة نقدية لجهود السابقين، و لم يكن ابتداء إنشاء لقواعد العلم كما يتردد في كتابات المنظور الاستشراقي، وكذلك عمَلُ الشاطبي كان ينطوي على مراجعة نقدية للمحصول الأصولي حتى عصره، لكنه -في الوقت ذاته- مراكمة علمية على أصول **الشافعي** وجهود الأصوليين حتى عصر الشاطبي، وليس **ثورة إبستمولوجية**، أو: انقلابًا معرفيًّا كما زعموا[1].

وقد بلغ **الخطاب النقدي الأصولي** ذروته إبان حركة الإحياء الإسلامي الحديث، وارتبط هذا النقد الحديث باسم الطاهر ابن عاشور أكثر من غيره؛ إذ توسع الشيخ الزيتوني -في غير مصنف من مصنفاته- في بيان أسباب الخلل الذي طرأ على مسار العلم الإسلامي[2]، غير أن نقد الإحيائيين الإسلاميين لم يكن قطيعة مع الماضي وانقلابا على أئمته، بل كان نقدا تجديديا إحيائيا، يعرف للعلم مكانته، ويعترف للسابق بفضله، ويبتغي إزالة ما عسى أن يكون قد علق بوجه العلم من غبار الإهمال أو التوظيف الخاطئ، ويتغيا تجديد شباب العلم؛ كي يسترد عافيته، ويستعيد الجاهزية التامة للقيام بوظائفه المنوطة به، ومن ثم فهو امتداد لجهود السابقين، ومراكمة على أصول الأئمة الأولين، ومواصلة لمساعي السلف الماضين، على خلاف النقد الاستشراقي/الحداثي؛ إذ قام على فكرة (**القطيعة الإبستمولوجية**) مع تراث العلم، ودعا لتجاوز أئمته وعلى رأسهم الشافعي، وصور مراحل تطور العلم: لا على أنها تراكم معرفي ينمو به العلم، بل على أنها ثورات وانقلابات معرفية (**قطائع إبستمولوجية**)[3] ينقلب بها اللاحق على السابق، ويتجاوز نموذجه -المنقلَب عليه- ليخط نموذجا بديلا يزيح به النموذج السابق ويقيمه على أنقاضه. وهو تصوير واهم خاطئ متعسف؛ لأن الواقع هو التراكم العلمي[4] الذي ينمو به العلم، وأن جهد اللاحق عبارة عن تكملة لجهد السابق ومراكمة عليه.

---

(١) ينظر: معركة النص، فهد بن صالح العجلان، مرجع سابق، (١/ ٤٦).

(٢) وله أيضا: كتاب (أليس الصبح بقريب؟) خصصه لهذا الغرض.

(٣) جمع: (قطيعة إبستمولوجية)، وتقدم بيان المراد بها، وتوظيف حركة الاستشراق الفرانكفوني إياها.

(٤) وتقدم: أن فكرة الثورة والقطيعة المعرفية (الإبستمولوجية) محل نقد في الفلسفة الإنجلوساكسونية التي تعترف بالتراكم العلمي وامتداد اللاحق للسابق، وتنكر على الفلسفة الفرانكفونية رؤيتها في القطيعة الإبستمولوجية مع التراث، وإنكارها للتراكم العلمي باعتباره السبب في نمو العلوم.

المبحث الثاني

مدارس القراءات الاستشراقية والحداثية، وأعلامها الذين تعرضوا لعلم الأصول

> ((أما حريم الشرق، أو سراي السلطان، فقد صُوِّرت في شكل غريب ومثير؛ بقصد تسلية الجمهور الغربي ... وقد صدم المجتمع الأوربي في الشرق؛ من جراء ما قرأ عن العنف والخسة والبذاءة التي وضعت الشرق في هذا السياق. وقد كان لنقاد القرن العشرين مآخذ على الاستشراق؛ لكونه مرآة إمبريالية مشوِّهة للشرق؛ حيث إنها عكس للثقافة الأوربية، لا لحقيقة الشرق)).
>
> (دونكان هيث) و(جودي بورهام)

يتناول هذا المبحث التعريف بالمستشرقين ومن سار على منهجهم في التعامل مع الأصول.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول- المدرسة المستشرِقة، وأبرز أعلامها الذين تعرضوا لعلم الأصول.

المطلب الثاني- المدرسة الحداثية (التغريبية)، وأبرز أعلامها الذين تعرضوا لعلم الأصول.

المطلب الأول

المدرسة المستشرِقة، وأبرز أعلامها الذين تعرضوا لعلم الأصول

تمهيد:

لما كان موضوع البحث: عرض ونقد رؤية المنظور الاستشراقي لعلم الأصول ممثلا في أصول الشافعي .. كان لا بد من عرض تعريفي للاستشراق وتجلياته في الثقافة العربية -وعلى رأسها: التيار الحداثي (المستغربون/التغريبيون)-؛ كي تتجلى ملامح ومعالم هذا المنظور محل الدراسة.

وفيما يأتي نبذة تعريفية عن الاستشراق، وتاريخه، وأهدافه، واهتمامه بنقد التراث والأصول وذلك في تسعة فروع:

الفرع الأول: مفهوم الاستشراق والمستشرق

الفرع الثاني: خطورة الاستشراق

الفرع الثالث: صور الاستشراق المغفول عنها

الفرع الرابع: الاستشراق والعلمانية

الفرع الخامس: نبذة عن نشأة الاستشراق وتاريخه

الفرع السادس: أبنية الاستشراق ومراحله

الفرع السابع: تقييم موجز للحركة الاستشراقية

الفرع الثامن: هل انتهى الاستشراق؟

الفرع التاسع: تعريف بأهم المستشرقين الذين عنوا بعلم الأصول

****

الفرع الأول

مفهوم (الاستشراق) و(المستشرِق)

وفيه غصنان:

الغصن الأول: مفهوم الاستشراق

الغصن الثاني: مفهوم المستشرق

الغصن الأول: مفهوم الاستشراق:

الاستشراق مصطلح يكتنفه الغموض، وقد استخدم هذا المصطلح للإشـــارة إلى الكتابـــات الغربية الأكاديمية عن العالم العربي والإسلامي، وهي كتابات تتميز بأمرين:

الأمر الأول– أنها تميل إلى الاعتماد على النصوص القديمة عن الشرق، بدلاً من اعتمادها على ملاحظة السلوك الواقعي للشرقيين كما هو، دون التحقق من واقع معاشهم. وقد أشـــار إدوارد سعيد[1] لهذا المعنى.

الأمر الثاني: أنها تتضمن فرضيات عامة (تعميمات) عما يفترض أنه الطبيعة الجوهرية لذلك العالم الشرقي؛ ولأن هذه الكتابات كانت في الغالب متحاملة جداً، وبالذات ضد الإسلام، فـــإن المسلمين اتخذوا منها، ومنذ وقت مبكر، موقفاً نقدياً، ولا يزال النقد موجودا من قبل بعض النقاد العرب الذين يعملون في الجامعات الغربية[2].

تعريف الاستشراق:

الاستشراق تعريب للكلمة الإنجليزية Orientalism، وهو مأخوذ من: الاتجاه إلى الشرق،

---

(١) باحث أمريكي من أصل فلسطيني، اهتم بتعرية التضليل الكامن في الخطاب الغربي، خاصة فيما يتعلـــق بقـــضايا الإسلام والعرب والقضية الفلسطينية. وكان لكتاباته صدى عظيم، خاصة بعد أن لقي كتابه الشهير (الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء) قبولا عالميا واسعا، أسهم –على نحو غير مسبوق– في هز أوساط الاستشراق من داخل الحقل الأكاديمي الغربي. وله أيضا: (خارج المكان) وهو يحوي سيرته الذاتية ورؤيته لمعاناة المثقف الرسالي؛ (الثقافة والإمبريالية)؛ (تغطية الإسلام)، وأراد به: فضح التضليل الكامن في الخطاب الإعلامي الغربي في تغطيته الإعلامية عن الإسلام وقضاياه؛ (صور المثقف) وهو مجموعة محاضرات ألقاها بدعوة من إذاعة البي بي ســـي البريطانيـــة؛ (العالَم والنص والناقد)، وغيرها. ينظر في التعريف به: إدوارد سعيد، ناقد الاستشراق: قراءة في فكره وتراثـــه، خالد سعيد، ص ٨١-٨٥، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة أعلام الفكر والإصـــلاح في العالم الإسلامي، ط١ ٢٠١١م. وينظر: الاستشراق، بترجمة كمال أبي ديب، ص ٣٥.

(٢) ينظر: طلال أسد، الليبرالية والاستشراق والإسلام، على الرابط:
http://www.nooonbooks.com/media/downloadable/files/links/f/i/pages/file_٤_٢٣/OEBPS/almaniyya-mumanaa-١٤.html.

فكلمة (الاستشراق) مأخوذة من (شرْق)، ((يقال: شرقت الشمس شروقاً إذا طلعت))[١]، وهي تعني: مشرق الشمس، وترمز إلى مجال الاهتمام بهذا الحيز المكاني من الكون: وهو: الشرق.

أما إذا أضيف إليها الألف والسين والتاء -والتي تعني: طلب الشرق- فإن معناها يكون: طلب علوم الشرق وآدابه وأديانه بصورة شاملة، ومنهم من يقول: ليس القصد منه الشرق المكاني الجغرافي، وإنما هو: الشرق المقترن بالشروق والنور والهداية[٢].

وقد أرجع بعض الباحثين ظهور مصطلح (**استشراق**) في أواخر القرن الثامن عشر، حيث ظهر بالإنجليزية نحو عام (١٧٧٩)، وبالفرنسية نحو عام (١٧٩٩)، ولم تدخل كلمة (الاستشراق) في معجم الأكاديمية الفرنسية إلا في نحو سنة (١٨٣٨) [٣]

إلا أن ظهور المصطلح بالطبع متأخر عن نفس الظاهرة (الحركة) الاستشراقية.

وقد تعددت تعريفات الاستشراق، وجُلُّها يدور حول: (الدراسات التي قام بها الباحثون الغربيون[٤] عن الشرق وعلومه وآدابه ولغاته وعقائده، وغير ذلك من مظاهر الحضارة عند الشرق).

فمثلًا عرف (رودي بارت)[٥] الاستشراق بأنه (علم الشرق، أو العالم الشرقي) [٦].

وتعريف إدوارد سعيد: (دراسة للغات والمجتمعات والشعوب الشرقية نابعة من الولع بالقديم)[٧].

وعرفه د. حسن حنفي بأنه "رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب)"[٨]. أو هو

---

(١) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ١٩٦٠م، ٤٨٢/١.

(٢) من الصور النمطية التي رسخها الاستشراق في المخيلة الغربية: أن الشرق موطن الروح والأنبياء، وأن الغرب موطن العقل والفلاسفة، ولهذا ارتبط الشرق في المخيلة الغربية بالسحر الرومانسي الذي جذب الرحالة الغربيين لاستكشاف مواطن الروح في هذا الشرق العجيب، وهذه القسمة غير الواقعية (القلب للشرق والعقل للغرب) استخدمت في تبرير أحقية الغرب في السيطرة على الشرق؛ باعتبار أن العقل أداة التحكم، وتلطف بعضهم في التعبير، فقالوا: ((إن الحضارة الغربية عندما تلجأ إلى الشرق فإنها تبحث عن إعادة توازنها الإنساني المفقود)). جليبر دوران، في: (الشرق: ملحمة العشق الاستشراقي)، عبد الرحمن مظهر الهلوش، كتاب مجلة العربية، ٢٧٠، ١٤٤٠هـ، (ص: ٧).

(٣) هنري لورنس و جون تولان و جيل فاينشتاين: أوربا والعالم الإسلامي .. تاريخ بلا أساطير، ص ٣٥١، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط الأولى، ٢٠١٦.

(٤) وتقدم التنبيه على أن الظاهرة الاستشراقية أعقد من أن تختزل في مجموعة دراسات قام بها باحثون غربيون.

(٥) رودي بارت (١٩٨٣ – ١٩٠١)، مستشرق ألماني، ترجم القرآن الكريم إلى الألمانية مع شرح فيلولوجي. ويكيبيديا.

(٦) الاستشراق .. الخلفية الفكرية للصراع الحضاري، للدكتور محمود حمدي زقزوق (ص ٢٢)، مشيرا إلى: رودي بارت: الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ص ١١، ترجمة د./ مصطفى ماهر – القاهرة ١٩٦٧م.

(٧) الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة محمد عناني، القاهرة، دار رؤية (ص: ٥٠٦).

(٨) مقدمة في علم الاستغراب، ص ٢٩.

"دراسة الحضارة الإسلامية من باحثين ينتمون لحضارة أخرى، ولهم بناء شعوري مخالف"[1].

ويمكن تعريف الاستشراق بأنه: (اتجاه فكري يُعنى بدراسة الإسلام والمسلمين، وأحوال الشرق بوجه عام)، ويشمل ذلك كل ما يصدر عن الغربيين من دراسات تتناول قضايا الإسلام والمسلمين في العقيدة والسنة والشريعة والتاريخ، وغيرها من مجالات الدراسات الإسلامية الأخرى.

ومما يجدر ذكره: أن من الباحثين من يجعل الدراسات الاستشراقية هي كل الدراسات المعنية بالشرق وعلومه وشعوبه وآدابه دون تمييز بين ما يخص الدراسات المعنية بالإسلام وغيرها من الدراسات الشرقية، لكن بعض الباحثين –مثل الفرنسي (**هنري لورنس**)– يجعلون الاستشراق المعنيّ بالدراسات الإسلامية فرعا من الاستشراق المعني بالشرق بوجه عام، وهذا الاستشراق يسميه **هنري لورنس** بـ(**الاستشراق المتأسلم**)، ونقل عن د. محمد أركون تسميته بـ(**الإسلامولوجيا**) أو (علم الدراسات الإسلامية من باحثين غربيين)، ويقصد به: ذلك الخطاب الغربي الذي يهدف إلى تكوين تصور عقلاني حول الإسلام يختلف عن التصور الذي اعتاده عموم المسلمين[2]. وقد صنف فيه **هنري لورنس** دراسته المهمة (الأصول الفكرية للحملة الفرنسية .. الاستشراق المتأسلم في فرنسا)[3].

و((الاستشراق المتأسلم هو نتيجة : "لعدد معين من الممارسات العلمية في أوربا وأمريكا، وهي ممارسات تهتم بدراسة شعوب البلدان الإسلامية ومجتمعاتها وحضاراتها ولغاتها"))[4].

ويبدو أن هذه التسمية (**الإسلامولوجيا**) من د. **أركون** عبارة عن حيلة من حيل احترفها تغريبيون أرادوا –بعد الضربات التي تلقاها الاستشراق مؤخرا– أن ينقذوا ما تبقى من سمعته، فاخترعوا أسماء مضللة عوضًا عن (**الاستشراق**) الذي بات لفظًا سيء السمعة لدى القارئ العربي، وكان من أبرزهم د/ محمد أركون، الذي أبدى أسفه –هو وتلميذه هاشم صالح– من هجوم بعضهم على الاستشراق، وحاول **أركون** ((أن يضفي الشرعية على الاستشراق، فحور اسمه إلى **الإسلامياتي**. فربطه بالإسلام؛ ليكتسب شرعية ما، وبيّن مترجمُه بإشرافه هاشم صالح ذلك قائلا: "يستخدم أركون عادة كلمة إسلامياتي Islamologie؛ عوضا عن كلمة مستشرق المشحونة بالقيم السلبية والجدالية في الوعي العربي والإسلامي". ومما يثير الدهشة والاستغراب: أن أركون تأسف مرارا في كتبه على مستشرقين لا ينقدون [الإسلام] نقدا جذريا،

(١) مقدمة في علم الاستغراب ص ٣١.

(٢) ينظر الأصول الفكرية، هنري لورنس، (ص: ١١).

(٣) الأصول الفكرية للحملة الفرنسية على مصر: الاستشراق المتأسلم في فرنسا (١٦٩٨-١٧٩٨)، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠١٥، ترجمة: بشير السباعي، ص ١٣.

(٤) الأصول الفكرية، المرجع السابق (ص: ١١).

بل كتبوا مقالات تبجيلية باردة تدافع عن الإسلام، وجعل هذا مؤسفا ومخيبا للآمال. فلا يرضى أركون إلا على الحاقدين منهم، الذين همهم -كما هو همه أيضا- الإجهاز على الإسلام، والقضاء على التدين عموما، وإحلال العلمانية الغربية محله تحت ستار النقد التاريخي والدراسة الأنثروبولوجية والسيميائية والدلالية للنص الديني))[1].

الغصن الثاني- مفهوم المستشرق:

عرف **مالك بن نبي** المستشرقين بأنهم: الكتَّاب الغربيون الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي، وعن الحضارة الاسلامية[2].

وعرف **إدوارد سعيد** المستشرق بأنه ((كل من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو بحثه، وسواء كان ذلك المرء مختصاً بعلم الإنسان ((**الأنثربولوجيا**))، أو بعلم الاجتماع، أو مؤرخاً أو فقيه لغة في جوانبه المحدودة والعامة على حد سواء))[3].

وهناك اتجاه يعد العرب الذين استوطنوا الغرب وتخصصوا في الدراسات الإسلامية في إحدى الجامعات الغربية هم من قبيل المستشرقين[4].

وممن عد إدوارد سعيد في عداد المستشرقين د/ عجيل جاسم النشمي في بحثه عن (المستشرقين ومصادر التشريع)، وأثنى على عرضه للإسلام عرضا جيدا[5].

ونجد الكاتب (**نجيب العقيقي**) -على الرغم من أنه عربي لبناني- يعتبر نفسه واحدا من المستشرقين؛ فقد صنف نفسه في كتابه (**المستشرقون**) تحت عنوان (المدرسة المارونية) بوصفه واحدا من أتباع هذه المدرسة التي أسهمت بجهودها في مجال الاستشراق[6].

---

(١) العلمانية: المفهوم والمظاهر والأسباب، (ص: ١٣٥)، بتصرف.

(٢) إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مرجع سابق، (ص: ٥).

(٣) إدوارد سعيد، (الاستشراق: المعرفة — السلطة — الإنشاء) ترجمة: كمال أبو الديب، بيروت، ط الثانية، ص٣٨.

(٤) وإلى هذا يميل د. مصطفى السباعي؛ حيث عد من المستشرقين كلا من: فيليب حتي، وهو مسيحي لبناني تجنس بالأمريكية، وكان أستاذاً بقسم الدراسات الشرقية بجامعة برنستون، ثم رئيساً له. الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، د. مصطفى السباعي (ص: ٤٣-٤٤). وبناء على هذا الاتجاه قد يعد أمثال إدوارد سعيد ووائل حلاق من المستشرقين؛ لأنهما مسيحيان من أصل فلسطيني، استوطنا أمريكا وصارا أساتذة بجامعات أمريكية، لكن اعتبار وائل حلاق من نقاد الاستشراق أولى؛ لأن جل دراساته ناقدة للاستشراق ودراساته في العلوم الإسلامية، خاصة المجال الفقهي والأصولي، وساعية في تحرير الخطاب الأكاديمي الغربي من هيمنة الخطاب الاستشراقي. وقد لاحظت أيضا أن د. مصطفى السباعي يتوسع أيضا في مفهوم المستشرق ليدخل فيه: الغربيين المسلمين. ينظر: الاستشراق والمستشرقون، المرجع السابق. ويقول أستاذنا الدكتور محمود عبد الرحمن: ((وممن هو معدود من المستشرقين عند كثير من الباحثين (إدوارد سعيد) وإن كان فلسطينيا، فهو مشرقي الأصل، إلا أنهم عدوه مستشرقا؛ لطبيعة دراسته واهتمامه وحياته وتدريسه في جامعات الغرب)). رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم الأصول وتفنيدها، م س، (ص ١٥).

(٥) المستشرقون ومصادر التشريع، (ص ٢١).

(٦) الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري (ص ٩٢).

كما أن د. محمد البهي ود. محمد **أركون**[1] يصفان (**مجيد خدوري**)[2] بأنه مستشرق، وهو عراقي الأصل، ثم صار أستاذا بجامعة **هوبكنز**، وهو صاحب أول ترجمة إنجليزية لرسالة الشافعي.

أما أمثال د. محمد أركون -من مقلدي المستشرقين- فيتجه عدهم في عداد المستشرقين، فيكونون من قبيل (**المستشرق المحلي**)، وإن كان الأولى عدهم من (**مجددي الاستشراق**) في البيئة العربية.

بل إن نقد **أركون** الاستشراقي للإسلام والقرآن فاق كثيراً من المستشرقين، وهذا ما يؤكده **محمد بديش** بقوله: «أركون ليس مستشرقاً بالمعنى الذي تعنيه الكلمة في الأدبيات الإسلامية المعاصرة، ولكنه **مجدد للفكر الاستشراقي** وصاحب نهضة فيه، بل يبدو أن **أركون** من أكبر الرواد لما يمكن تسميته ((بالاستشراق العربي))»[3].

وعلى هذا يخلص البحث إلى أنه يدخل في عداد المستشرقين: مجددو الاستشراق في المحيط العربي والإسلامي، وإن كانوا غير غربيين؛ بناء على الاتجاه الذي لا يشترط في المستشرق أن يكون أعجميا، وحتى لو اشترطنا العجمة في تعريف المستشرق فالعجمة لا تنحصر في عجمة اللسان، بل أخطر من عجمة اللسان: عجمةُ الفكر، وهي الآفة التي نجدها لدى عامة مقلدي المستشرقين من الكتاب العرب.

الفرع الثاني

خطورة الاستشراق

قد يبدو -لأول وهلة- من تعريف الاستشراق أنه مجرد جهد علمي معني بدراسة الآخر (الشرق والإسلام) وكل ما يتعلق به، لكن الممارسة الاستشراقية عبر التاريخ كشفت عن آثار أخرى ترتبت على الحركة الاستشراقية ومنتجاتها، خاصة منتَجها الأهم، وهو الصورة النمطية التي صنعها الاستشراق عن شعوب الشرق وبخاصة العالم العربي الإسلامي ودينه وثقافته وحضارته ..

وقد التفت بعض نقاد الاستشراق إلى خطورة الظاهرة الاستشراقية التي تتجاوز بها النطاق الأكاديمي الضيق، لتتمركز في صلب المشروع الغربي للهيمنة على الآخر (الشرقي والمسلم) وإعادة تشكيل الذات الغربية على أساس الموقف من هذا الآخر (الشرقي/المسلم).

---

(١) في نقد الفكر الديني (ص ١٤).

(٢) مسيحي عراقي، رئيس قسم دراسات الشرق الأوسط بجامعة جون هوبكنز في واشنطن، ومدير معهد الشرق الأوسط للأبحاث والتربية بواشنطن، متعصب حقود على الإسلام وأبنائه، ومن كتبه المشحونة بالطعون والأخطاء: "الحرب والسلام في الإسلام"، صدر في سنة ١٩٥٥، وله مقالات أخرى. ينظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق (ص: ٤٥١).

(٣) مجلة الهدى، ١٦/٢٧، ناقلاً عن: نعمان السامرائي، الفكر العربي والفكر الاستشراقي، ص١٢٧.

فمثلا يرى الأستاذ محمود شاكر أن طبقة المستشرقين هي ((أهم وأعظم طبقة تمخضت عنها اليقظة الأوربية؛ لأنهم جُنْدُ المسيحية الشمالية، الذين وَهَبُوا أنفُسهم للجهادِ الأكبر، ورضُوا لأنفُسهم أن يظّلوا مَغْمورين في حياةٍ بدأت تَموج بالحركة والغِنَى والصيتِ الذائع، وحَبَسُوا أنفسهم بين الجدْران المختفية وراءَ أكداسٍ من الكتُب، مكتوبةٍ بلسانٍ غيرِ لسان أمَمهم التي ينتمون إليها، وفي قلوبهم كُلّ اللَّهيب المُمضّ الذى في قلب أوربَّة، والذى أحدثته فجيعة سقوط القسطنطينية في حوزة الإسلام، ولكن لا همَّ لهمْ ليلاً ولا نهارًا إلاّ حيازةُ كنوزِ علم دار الإسلام بكُلِّ سبيلٍ، تتوهَّجُ أفئدتهم ناراً أعتَى من كُلّ ما في قُلوب رُهبان الكنيسة، ولكنهم كانوا يملكونَ من القدرة الخارقة أن يخالطوا أهل الإسلام في ديارهم، وعلى وجوههم سِيماءِ البراءة واللين والتواضع وسلامة الطوية والبِشْر. وبفَضل هؤلاءِ المتبتِّلين المنقطعين عن زُخْرف الحياة الجديدة = وبفضلهم وحدهُم، وبفَضْل ملاحظاتهم التي جمعوهَا من السياحة في دار الإسلام ومن الكتب، وبذَلوها لمُلوك المسيحية الشمالية، نشأت طبقَةُ السَّاسة الذين يُعِدُّون ما استطاعوا من عُدَة لردّ غائلة الإسلام ثُمَّ قَهْرِه في عُقر دياره، ولتحقيق الأحلام والأشواق التي كانت تُخامرُ قلبَ كُلِّ أوربي، أن يظفَر بكنوز الدُّنيا المدفونة في دار الإسلام وما وراء دار الإسلام، وهم الذين عرفوا فيما بعد باسم رجال (الاستعمار) = وبفضلهم وحدهم أيضاً، وبفضْل ملاحظاتهم التي زوَّدوا بها رُهْبان الكنيسة، ثارت حميَّة الرهبانِ، ونشأت الطائفة التي نَذَرت نفسها للجهادِ في سبيل المسيحيّة، وللدُّخول في قلب العالم الإسلاميّ؛ لكى تحَوِّلَ مَنْ تستطيع تحويله عن دينه إلى الملّة المسيحية، وأن ينتهي الأمرُ إلى قهْر الإسلام في عُقْر داره، = هكذا ظنّوا يومئذٍ = وهذه الطائفة هي التي عُرِفت فيما بعدُ باسمِ رجال التبشير))[1].

وظاهر منه ما كان للاستشراق من الأثر العظيم في صياغة السياسة الأوربية في عصر النهضة.

وهذا الربط بين الاستشراق والاستعمار لم ينفرد به الباحثون المسلمون، بل تكرر في دراسات عدة قام بها باحثون غير مسلمين من الشرق والغرب، كما تقدم عن إدوارد سعيد، وهو مسيحي، درس الظاهرة الاستشراقية من داخل الأكاديمية الغربية، ويعد بحثه حتى اللحظة من أبرز الأبحاث التي تناولت هذه الظاهرة، وأعظمها أثرا، وأشدها إثارة للجدل، حتى أجريت عشرات الدراسات عنه.

ومن الدراسات الغربية التي اعترفت بعدم براءة الظاهرة الاستشراقية –على الأقل في بدايتها– من خدمة الاستعمار والتنصير دراسة: (أوربا والعالم الإسلامي .. تاريخ بلا أساطير)؛ حيث جاء فيها عن المستشرقين: ((فالمنتمون إلى هذه الفئة يهتمون قبل كل شيء بأسس ثقافة الإسلام بوجه عام، وباللغة العربية، وبمصادر الإسلام المقدسة ... وهؤلاء هم المستشرقون الأوائل الذين يبدؤون

---

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا (ص: ٤٩).

في الظهور في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ... ولم تكن مقاصدهم الأولى مقاصد حب للإسلام ولا مقاصد نزيهة، إذ كانوا يترسمون، في البداية على الأقل، أهدافا تبريرية أو تبشيرية. وضمن استمرارية عمل (**بيير الموقر**) وفريقه من مترجمي القرآن في القرن الثاني عشر، فإنهم يودون معرفة الإسلام معرفة أفضل؛ لمحاربته محاربة أفضل، أو لاختزاله اختزالا أفضل بما يفيد تنصير أتباعه)) [1].

ويؤيد هذا ما ذكره **إدوارد سعيد** من أن ((استخدام الخطاب الإمبريالي والتمثيلات التي عنت ضمنيا تفوق الثقافة الغربية ودونية وهمجية الثقافات الأخرى؛ كانت موجودة منذ القرن ١٥)) [2]

وهكذا ترسخت في الغرب منهجية – أثناء الاحتكاك بالعالم الإسلامي- يمكن تسميتها: طريقة المسموح والممنوع، وهي طريقة لا تخلو منها أمة من الأمم غالبًا أثناء احتكاكها بثقافة أخرى. فالمسموح به هو علوم المسلمين ومناهجهم العلمية، وقد يصل الأمر إلى الحث على تعلمها والتسابق إلى ذلك. أما الممنوع فهو دين الإسلام ونور الله في الأرض وهدايته إلى خلقه، وتجاوز أمر المنع إلى رسم صورة مظلمة عن الإسلام؛ ليصنعوا بذلك حاجزًا بين أقوامهم وبين الإسلام. ورغم كل جهود المنع، وما صاحبها من تشويه وتلبيس، إلا أن نور الإسلام قد تسلل إلى بعض العقلاء فأسلموا أو أنصفوه بين قومهم، وقالوا كلمة الحق والعدل فيه[3].

وفي مقابل هذه الصورة الغربية ظهرت صورة مغايرة سلكها الجيل التغريبي في العالم الإسلامي أثناء احتكاك المسلمين بالغرب، حيث تغيّرت منهجية "المسموح والممنوع"، فقد كان همّ التغريبيين: نقل الأيديولوجيات والمذاهب الفكرية الغربية، ونشطوا في ذلك نشاطًا كبيرًا، حتى ملأوا أرض المسلمين من هذه الأيديولوجيات والمذاهب. وامتنعوا في المقابل -أو تكاسلوا- عن النافع والمفيد من العلوم الحديثة، وإنك لتجد لبعض المسلمين -من المبتعثين للغرب ممن لا ينتسب لتيارات فكرية تغريبية- جهدًا في نقل العلوم المفيدة أفضل مما لهؤلاء المحسوبين على الفكر والثقافة من المتغربين. فإذا كان الغرب -في بدايات نهضته- قد استفاد من علوم المسلمين؛ إلا أنه أخذ الفائدة الجزئية وترك الكلية، أخذ بعلوم المسلمين التي تنفع للدنيا وترك الإسلام الذي به سعادة الدنيا والآخرة، فما بال المتغربين لا ينقلون النفع الجزئي، بل الظاهر من عملهم أنهم ينقلون ما يفسد على المسلمين إسلامهم من شبهات يعارضون بها حقائق الإسلام وثوابته، وفي المقابل غاب عن عملهم ما يفيد المسلمين وما حثّ عليه إسلامنا من العلوم النافعة لحياة الناس الدنيوية[4].

---

(١) أوربا والعالم الإسلامي .. تاريخ بلا أساطير، ص ٣٥١ .
(٢) (إدوارد سعيد: مقدمة نقدية)، فاليري كينيدي، ص ٥٤، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط الأولى.
(٣) النظريات العلمية الحديثة: مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها، مرجع سابق، (١/ ١٠٦).
(٤) النظريات العلمية الحديثة، المرجع السابق، (١/ ١٠٧).

الفرع الثالث

صور الاستشراق "المغفول عنها"

هناك صور للاستشراق مغفول عنها، ولا يُنتبه إلى أنها أعمال استشراقية، وهذه الصور المغفول عنها باتت هي الأخطر والأشد تأثيرا في صناعة صور زائفة عن العرب والإسلام، وعلى رأسها الاستشراق الإعلامي والسينمائي، والتصريحات السياسية الغربية التي تتناول صورة الإسلام.

فيُلحق بالاستشراق ما تبثّه وسائل إعلام غربية من كتابات وبرامج ترسخ في الأذهان صورا نمطية سلبية تلصق بالمسلمين أوصافا كالإرهاب والتخلف ... إلخ، فهذه الصور النمطية ليست وليدة الساعة، وإنما هي امتداد لخطاب استشراقي عتيق[1].

كما يضم لهذه الصور الاستشراقية: ما تصنعه الروايات والكتابات الأدبية من صور متخيلة عن العرب والمسلمين ورموز الإسلام، وهذه الأعمال تحتوى على الكثير من الإساءات والصور الزائفة.

ويأتي في هذا السياق موجات الإساءة إلى مقام نبينا الكريم صلى الله عليه وسلم بالرسومات التي نشرتها صحف في عدة بلدان أوربية بدأت في الدنمارك، وكان آخرها ما نشرته صحيفة (شارلي إبدو) الفرنسية من رسومات مسيئة لمقام نبينا الكريم صلى الله عليه وسلم، وتسببت في قيام بعض المسلمين بأعمال انتقامية تم استغلالها –كالعادة- من قبل جهاز الاستشراق في اتهام المسلمين بالإرهاب، ولا شك أن هذه الرسوم المسيئة تم تصميمها بناء على الصورة الكاذبة التي صنعتها بعض الكتابات الاستشراقية عديمة الأمانة ورسختها في الوجدان الأوربي، من مثل ما أورده **هنري لورنس** من أكاذيب استشراقية مختلقة نقلا عن الرحالة (**لادوار**) فيها إساءة للذات النبوية الشريفة[2].

ولا يخفى أن مثل هذه الأكاذيب المختلقة تكون مصدرا للصحف ووسائل الإعلام سيئة السمعة التي تعتمد نهج الإثارة والتهييج، وتتخذ من هذه الأكاذيب مادة لرسوم وكتابات تهييجية؛ لتزيد من مبيعاتها وتضاعف من أرباحها، فاستقام إذن وصف هذه الإساءات الصحافية والإعلامية

---

(١) فاليري كينيدي (مؤلفة): إدوارد سعيد .. مقدمة نقدية ص ١٢، مقدمة المترجمة ناهد تاج هاشم، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط الأولى ٢٠١٦. وقد أشار إدوارد سعيد إلى أن هذا الخطاب الاستشراقي/ الإعلامي يوظف بشكل مؤثر في سلب الحقوق العربية وإضفاء المشروعية على مزاعم الحق اليهودي في فلسطين.

(٢) الأصول الفكرية، هنري لورنس، م س، ص ٣٤؛ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د. محمد البهي، ص: ٤٦٤.

بأنها أعمال استشراقية بامتياز، وأنها من صور الاستشراق المغفول عن كونها أعمالا استشراقية، فلزم التنويه عنها؛ لينتبه القارئ العربي والمسلم إلى خطورة الصور التي صنعها الاستشراق عن الرموز الإسلامية، وكيف أنها تغرس بذور الفتنة والشقاق بين شعوب الشرق والغرب؟

وقد أفرد الدكتور **إدوارد سعيد** حديثا عن بعض صور الاستشراق المغفول عنها في كتاب سماه (**تغطية الإسلام**) نبه فيه على خطورة هذه الصور الاستشراقية المغفول عنها.

الفرع الرابع

الاستشراق والعلمانية

العلمانية مصطلح وافد من الغرب مع الغزو الاستعماري للبلاد العربية والإسلامية، وبالرغم من شيوعه في المجتمعات العربية في العصر الحديث إلا أنه من أكثر المصطلحات غموضا وإيهاما، وقد اختلف في تعريفه كثيرا: ويمكن إبراز هذا الاختلاف في اتجاهين رئيسين:

الاتجاه الأول[١]، وهو الذي فسر العلمانية بأنها **فصل الدين عن الدولة**.

والاتجاه الثاني: وهو المختار، يذهب إلى التمييز بين مرحلتين تاريخيتين من العلمانية: المرحلة الأولى: هي ما سميت بالعلمنة الجزئية، التي بدأت في أعقاب صلح (وستفاليا) سنة (١٦٤٨)، وكانت الكلمة (علمانية) حينها تعني: فصل السلطة السياسية عن السلطة الكنسية- وما تلاه من تقرير الحق في مصادرة أملاك الكنيسة لصالح الدولة، وهو ما تم بالفعل بعد نجاح الثورة الفرنسية التي أظهرت عداءها الصريح للدين[٢].

والمرحلة الثانية سميت: العلمانية الشاملة (الحقيقية) — وهي التي عليها الغرب ويدعى إلى نشرها في العالم الإسلامي- وهي تعني: (نزع القداسة عن العالم، وتحويل العالم إلى مادة استعمالية يسخرها القوي لصالحه).

وهذا المفهوم للعلمانية يعني أنها لا تتم بمعزل عن فلسفات مادية مثل: الداروينية، التي تعطي للأقوى (الغربي المتفوق) الحق في تحديد ما هو الحق وما هي الحقيقة وما هو الأخلاقي، وبناء عليه يعطي القوي المتفوق لنفسه الحق في استباحة الأضعف (غير المتحضر) وتحويله إلى مادة يسخرها القوي لصالحه، وهذا هو جوهر الرؤية الاستعمارية، وهذا الجوهر يتفرع عنه الكثير من الصور في كل المجالات، ومن أبرز صورها: (علمنة الأسرة)[٣].

---

(١) وهو ما عليه أغلب من كتبوا في العلمانية، وهو محل نقد، كما سيأتي. وينظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، د. عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، (١/٢٢-٢٧).

(٢) وهو ما حققه الدكتور عبد الوهاب المسيري في: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المرجع السابق.

(٣) ينظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، د. عبد الوهاب المسيري (١/٢٢-٢٧).

والاستشراق والعلمانية مصطلحان وثيقا الصلة ومترابطان على نحو لا يقبل الفكاك؛ وذلك أنه إذا فسرت العلمانية بـ(**نزع القداسة، أو: تقليل المقدس**) فإن هذا المعنى حاضر بقوة في النقد الاستشراقي/ الحداثي للإسلام ومنتجاته، بل جاء مصرحًا به في كتابات استشراقية/ حداثية تحدثت -بلا مواربة- عن سعيها في علمنة الإسلام أو الشريعة، أو **نزع القداسة** عن الدين، ونقلها إلى الإنسان والعالم أو المادة matter، مثل كتابات د. حسن حنفي، ومحمد أركون، وغيرهما[(١)].

فالقراءات الحداثية التغريبية العربية التي ولدت من رحم الاستشراق كانت عامتها قراءات علمانية تعمل على علمنة الدين، وتفضي إلى نزع القداسة عن نصوص القرآن والسنة، وتفكيك علوم الدلالة، وعلى رأسها علم الأصول، وذلك بطرق عدة، **منها**: القول بتاريخية هذا العلم، وأن فائدته تتعلق بفترة زمنية لا دوام لها، **ومنها**: استهداف أئمته بالطعن المتعسف، **ومنها**: تشويه أسفاره الكبرى، كما في موقفهم من **رسالة الشافعي**. والجامع لكل هذه العمليات هو: (**علمنة الدين والفكر الديني**).

وللصلة الوثيقة بين الاستشراق والعلمانية عقد الدكتور إدوارد سعيد فصلا في كتاب الاستشراق تكلم فيه عن (**دنيوية الاستشراق**) بما يشير إلى علمانيته في ذاته، وعمله على علمنة الفكر، خاصة الفكر الديني. فكأن الفكر الذي يستهدفه الاستشراق موضوعا للدراسة .. لا يقنَع الدرسُ الاستشراقي بتركه على طبيعته كما كان قبل الدرس الاستشراقي؛ إذ إن الاستشراق لا يكتفي بالوصف المجرد للفكر المبحوث، بل يعمل على تغيير طبيعة الفكر المبحوث فيه وإكسابه خصائصه، وتطويعه لصالح المشروع الذي يخدمه الدرس الاستشراقي، بحيث يصير الفكر موضوع الدراسة تابعًا للفكر الاستشراقي بعد أن صار موضوعا للبحث الاستشراقي، فيعمل الدرس الاستشراقي على إعادة صبغ الموضوع بالصبغة **الدنيوية** (العلمانية) التي يصطبغ بها الخطاب الاستشراقي ذاته، فتنسرب إلى الموضوع **الطبيعةُ الدنيوية** (العلمانية) للاستشراق، فصارت علمنة الدين والفكر الديني نتيجة لازمة من لوازم الدرس الاستشراقي والدرس الحداثي (التغريبي) التابع له، وهذا يفسر كيف أن البحث الاستشراقي المعاصر عادة ما يتمخض عن توصيات للجهات المعنية بالعمل على تغيير طبيعة الدين الإسلامي والمجتمعات الإسلامية بما يتفق مع الفكر الليبرالي

---

(١) تقول الكاتبة الحداثية/ خالدة سعيد: ((وإذا كانت الحداثة حركة تصدعات وانزياحات معرفية-قيمية فإن واحدا من أهم الانزياحات وأبلغها هو نقل حقل المقدس والأسراري من مجال العلاقات والقيم الدينية والماضوية إلى مجال الإنسان والتجربة والمعيش)). المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، د. شكري محمد عياد، مرجع سابق، ص ٦٦. أقول: فكأن الحداثة (التغريبية) لا تكتفي بنزع قداسة المقدس الديني، بل تعمل على نقل القداسة إلى البديل الدنيوي (العلماني الشامل) الذي تعمل على إحلاله محل المقدس الديني، حتى ليسوغ لنا أن نعد الحداثة آيلة إلى إنتاج دين وضعي.

الرأسمالي[١]، مثلما بدا في تقارير مؤسسة **راند** الأمريكية بخصوص ما أسموه (**الإسلام الديمقراطي المدني**)، وهو في الحقيقة **نسخة معلمَنة** من الإسلام يتم ترويجها على نطاق واسع؛ من أجل تحويل المجتمعات الإسلامية إلى مجتمعات علمانية تعتنق القيم الليبرالية والرأسمالية، ويعـد الاستـشراق المعاصر رأس الحربة في عمليات علمنة الإسلام والمجتمعات الإسلامية، ويستعين على الترويج لهذا التغيير الاستشراقي -لطبيعة العلم الديني- بمؤسسات فكرية علمانيـة يقـوم عليهـا حـداثيون (تغريبيون) عرب تابعون للفكر الاستشراقي[٢].

مما سبق تظهر علاقة العلمانية بالاستشراق؛ لأن مآل العلمانية هو: (نزع القداسة عن كـل مقدس، وتحويل العالم إلى مادة استعمالية يسخرها القوي لصالحه)، وهذا ما قام به الاستـشراق؛ لأن الاستشراق افترض أن الغربي هو العنصر الأقوى (المتفوق)، وعمل على أن يقدم لهذا العنصر الأقوى (الغرب المتفوق) أسانيد ومسوغات استباحة الضعيف (الشرقي/المسلم) وتحويله إلى مادة استعمالية يسخرها القوي (الغربي) لصالحه، ولا يتأتى له هذا -على الأقل على المستوى الفكري- إلا بعد أن يجرد هذا العنصر الأضعف من كل قداسة، وهذا جزء من مفهوم العلمنة وفقا لرؤيـة المسيري سالفة الذكر؛ وذلك لأن الخطاب الاستشراقي هو الذي صور الشرق والعالم الإسلامي في صورة غير المتحضر الذي يحتاج إلى الغرب القوي المتحضر ليحكمه[٣].

وقد استهدف المستشرقون منذ زمن (تحجيم القداسة في الإسلام)، وصرح به بعضهم مثـل: **إيجناس جولدزيهر**؛ لأنه كان يهودي الأصل، ثم قادته دراساته في نقد العهد القديم إلى التمـرد على اليهودية، لأسباب منها: سخطه على ما رآه من نزعة تحريمية في الشريعة اليهودية، ما أدى به إلى تشكيل قناعته بضرورة تقليل المقدس، ثم طور بعض المستشرقين -اللا دينيين- وأتباعهم من حداثيي العرب هذه النظرية، وازداد بعضهم تطرفا إلى الحد الذي تملكتهم الرغبة في نزع قداسـة المقدس بالكلية، وهذا مصرح به في كتابات بعضهم[٤]، وأعتقد أن بعضهم -في محاولته لتقليـل المقدس الإسلامي- سحب مسألة النزعة التحريمية في اليهودية على الشريعة الإسـلامية[٥]، دون التفات للفرق بين الشريعتين، في محاولة لخلق الذرائع لتقويض المقدس الإسلامي بعد ربط مفهوم **المقدس** بمفهوم **التحريم** -الذي تم تبشيعه في نفوس القراء عبر مراحل من العلمنة- وبهذا صـار

---

(١) وقد أسماها الدكتور محمد عمارة بعمليات (أمركة الإسلام).

(٢) مثل مؤسسة: (مؤمنون بلا حدود)، التي تعد من أبرز المؤسسات الثقافية العاملة في هذا الإطار.

(٣) ينظر: (الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء) لإدوارد سعيد، (ص ٣٧-٤٠)، بيروت، ط الثانية.

(٤) يقول د. محمد أركون: ((ويمكنني أن أقول بأن المقدس، الذي نعيش عليه أو معه اليوم، لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام، ولا حتى بالمقدس الذي كان سائداً أيام النبي)). مجلة مواقف، عدد ٥٩/٦٠، ص٢٠.

(٥) (نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي)، محمد شحرور، (ص ١٧١).

مفهوم (**المقدس**) يحمل دلالة سلبية رسخها هذا الخطاب الاستشراقي في نفوس المتأثرين به، مـــن هنا جاءت عناوين –بعضها عناوين كتب– مثل: كتاب (ذهنية التحريم) لصادق جلال العظـــم، و(خطاب التحريم) الذي تحدث عنه **محمد شحرور**[١]، واتهم **الشافعي** بالتأصيل لـــه في كتـــاب الرسالة[٢].

وكنت أتعجب من شيوع هذه الإطلاقات المتعسفة في الخطـــاب التغـــريبي؛ لأن الـــشريعة الإسلامية امتازت بأن التحريم فيها على خلاف الأصل من الإباحة، إلى أن تعمق النظر في أصول هذا المسلك، وتبين أن جذوره ضاربة في أعماق الخطاب الاستشراقي، لكن لاحظت أن مغالطات الخطاب الحداثي في هذا الجانب كانت أبشع وأشد تورطًا فيما يمكن تسميته بـــــ(**لا أخلاقيـــة الخطاب**)؛ لأن مغالطات الخطاب الحداثي الناقد للتراث الأصولي لا تعدو أن تكون تبعية للفكـــر الغربي الساعي في علمنة العلم الديني، إذ فقد الخطاب الحداثي استقلاله وقدرتـــه علـــى النقـــد الحقيقي، فلم يجد إلا سبيل التقليد الأعمى للخطاب الاستشراقي، مع غض الطرف عن حقائق لا يجهلها مبتدئ في أصول الفقه، من مثل أن الإباحة أصل، ولا تحريم إلا بنص، وأن الحرام منصوص عليه على سبيل الحصر ﴿**وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ**﴾ [الأنعام: ١١٩].

وسيأتي في المطلب المعقود لتفسير موقف المنظور الاستشراقي من حجية السنة بيان تأثير علمنة الدين –التي قام بها الاستشراق– على الخطاب الحداثي العربي في تناوله لمثل قضية حجية النص في نظرية الشافعي، وكيف تلقف هذه المنهجيةَ من جاءوا بعدُ من الحداثيين العـــرب الـــشاعرين في حجية السنة بعقبة كأداء تعترض مشروعهم الساعي في علمنة الإسلام والتوسل إلى ذلك بتقليـــل مساحة المقدس أو نزع قداسته، ولا يتأتى لهم هذا ما دامت هذه الجملة الضخمة من أحاديـــث النبي صلى الله عليه وسلم تقوم بدورها الفاعل في عملية البيان النبوي للأحكام، ولعل هذا مـــن أسرار استهدافهم لشخصية الشافعي؛ لأنه المنظر الأبرز لقضية (**البيان**)، لا بالمعنى الذي قصده د. محمد عابد الجابري حين وصف الشافعي بأنه (المشرع الأكبر للعقل العربي) وما ينطوي عليه من تحجيم جهود الأئمة السابقين، بل بالمعنى الذي نبهت عليه من قبل، وهو: اضـــطلاع الـــشافعي بصياغة أول نظرية محكمة، واسعة المدى، لعملية البيان النبوي والشرعي بوجه عام.

---

(١) مهندس سوري شيوعي، من الذين درسوا في جامعات روسيا، وردد هذه الشبهات وغيرها في كتاب ضخم لـــه دعاه: (الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة) يقارب ألف صفحة من القطع الكبير، ثم صار هذا الكتاب مرجعاً عندنا في مصر – الآن – لكل أصحاب الفكر الشاذ، ومن أبرزهم منكرو السنة. الشبهات الثلاثون المثارة لإنكار السنة النبوية عرض وتفنيد ونقض، د. عبد العظيم المطعني، القاهرة، مكتبة وهبة، ط: الأولى ١٤٢٠ هـــ – ١٩٩٩ م، (ص: ١٢٤).

(٢) (نحو أصول جديدة)، المرجع السابق.

الفرع الخامس

نبذة عن نشأة الاستشراق وتاريخه

اختلف الكُتّاب حول تحديد تاريخ نشأة الاستشراق، وذُكر في ذلك أقوال عدة. ويرتبط تحديد نشأة الاستشراق بتعريف هذا المصطلح وتحديد مفهومه، فمن يعرِّف الاستشراق بأنه دراسة الغرب لأديان الشرق وثقافته دون حصره في دراسة الإسلام، يحدد بداية نشأة الاستشراق بأول اتصال بين الشرق والغرب قبل الميلاد مع بداية الصراع بين الفرس واليونان في القرن السادس ق. م، ثم ما كتبه ((**هيرودوتس**)) اليوناني عن الشرق، ثم الاكتساح اليوناني -بقيادة الإسكندر الأكبر- لبلاد الشرق في القرن الرابع ق.م[1].

وأما من يعرِّف **الاستشراق** بأنه: دراسة الغربيين للإسلام والمجتمعات الإسلامية، فيحدد نشأة الاستشراق: بظهور الإسلام وما وقع من جدل وحوار بين المسلمين وأهل الكتاب، ومحاولات اليهود والنصارى التشكيك في عقيدة المسلمين وفي معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم[2].

- ومن الباحثين من يحدد نشأة الاستشراق بزمن الفتح الإسلامي للأندلس في بداية القرن الثامن الميلادي؛ إذ شهدت جامعات إشبيلية، وقرطبة، وغرناطة، إقبالاً كبيراً من الأوربيين على دراسة الحضارة الإسلامية، وخصوصاً مع ازدهار حركة ترجمة الكتب العربية في تلك الفترة[3].

- أما مَنْ حدد القرن العاشر الميلادي بداية للاستشراق فأرجعوا ذلك إلى تزايد اهتمام الغرب باللغة العربية وآدابها، وتزايد الاهتمام بحركة الترجمة، وكان من أبرز من اهتم بهذا الاتجاه الراهب الفرنسي ((**سلفستر الثاني**)) الذي درس في الأندلس ثم تقلد منصب البابوية عام ٩٩٩م، وأوصى بفتح المدارس وبترجمة التراث الإسلامي إلى اللغات الأوروبية[4].

- ويحدِّدُ المستشرق الألماني ((**رودي بارت**)) القرن الثاني عشر الميلادي البداية الفعلية للاستشراق مع ظهور أول ترجمة لاتينية لمعاني القرآن الكريم بتوصية من ((بطرس)) الملقب بالمحترم[5] الذي زار

---

(١) أحمد سمايلوفتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، ص٧١؛ بواسطة د. محمد بن سعيد السرحاني: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص ٦ .

(٢) محمد حسيني أبو سعدة، الاستشراق والفلسفة الإسلامية، ط١، ١٩٩٥م، ص٣٥؛ بواسطة: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص ٦ .

(٣) أحمد سمايلوفتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص٦٧. د. محمد بن سعيد السرحاني: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص ٦ .

(٤) ينظر: العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، ط٤، ١/١١٠. بواسطة: د. محمد بن سعيد السرحاني: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص ٦ .

(٥) بطرس المحترم (١٠٩٢-١١٥٦): مستشرق وراهب فرنسي، من أوائل المستشرقين، أراد خدمة المسيحية فأشرف على ترجمة القرآن إلى اللاتينية، وكانت أول ترجمة إلى اللاتينية، وأنجزت في ١١٤٣م، بعد أن أجزل بطرس المحترم =

الأندلس، وأوصى بإصدار أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى اللاتينية عام ١١٤٣م[1].

– وتعد الحروب الصليبية مع بداية القرن ١٣م من البدايات القوية لظهور حركة الاستشراق[2].

– ويحدد عدد من الباحثين البداية العلمية لظهور حركة الاستشراق بانعقاد مجمع ((فيينا)) عام ١٣١٢م والذي أوصى بإنشاء كراسي اللغة العربية في جامعات ((أكسفورد)) و((كامبردج)) و((بولونيا)) و ((روما)) و((السربون))[3].

فكان للرهبان دور في احتضان الحركة الاستشراقية وتوجيهها وجهة دينية[4].

ويرى هنري لورنس ومؤلفو كتاب (أوربا والعالم الإسلامي .. تاريخ بلا أساطير) أن المستشرقين الأوائل بدؤوا في الظهور في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.[5]

والذي يختاره الباحث: أن نشأة التفكير في الاستشراق –بحسب الأستاذ محمود شاكر[6]– ترجع إلى تلك اللحظة الفارقة التي شهدت إخفاق الحروب الصليبية، ثم كانت الفاجعة الكبرى التي زلزلت أركان المسيحية الشمالية بفتح القسطنطينية على يد الترك (المسلمين) بقيادة السلطان محمد الفاتح يوم الثلاثاء ٢٠ جمادى الآخرة ٨٥٧ هـ/ ٢٩ مايو سنة ١٤٥٣ م، وحينها بدأت أوربا تدرك أن السلاح وحده لا يكفي لدفع خطر المسلمين، وأنه لا سبيل لإنقاذ المسيحية الشمالية من الخطر الإسلامي إلا بالعلم، ولما كانت أوربا تعيش في ظلمات القرون الوسطى

للمترجمين العطاء، وكان في الترجمة غموض وأخطاء كشف عنها بعض الباحثين، وألف كتابا في الرد على الإسلام حوالى ١١٤٣م، وعلى الرغم من أنه هو الذي رعى تلك الترجمة فإنه لم يشأ أن يجهد نفسه فيقرأها حتى يقدر على الرد على الإسلام، بل كلف سكرتيره –الذي راجع الترجمة– أن يضع النقاط الرئيسية لهذا الرد. ينظر: موسوعة المستشرقين، للدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ٦٨-٦٩، بيروت، دار العلم للملايين، ط الأولى، شباط/فبراير ١٩٨٤ .

(١) ينظر: أوربا والعالم الإسلامي: تاريخ بلا أساطير، ص ٣٥١؛ الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ص١١. د. محمد بن سعيد السرحاني: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص ٦

(٢) ينظر: محمد عبد الله الشرقاوي، الاستشراق، ص٢٧. د. محمد بن سعيد السرحاني: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص ٦ .

(٣) ينظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، مرجع سابق، ص٨٠. د. محمد بن سعيد السرحاني: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص ٦.

(٤) المستشرقون ومصادر التشريع (ص ١٧).

(٥) أوربا والعالم الإسلامي: تاريخ بلا أساطير، هنري لورنس وآخرون، ص ٣٥١ .

(٦) محمود شاكر يؤرخ لبواكير الاستشراق بلحظة انكسار الحملة الصليبية الأولى، ما نبه أوربا إلى الخطر الإسلامي وفشل الاقتصار في التعامل معه على العمل العسكري، وضرورة التعامل معه بأسلوب آخر يقوم على المعرفة الجيدة بالخصم، فنشأ الاستشراق لتحقيق هذه المعرفة. ينظر: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ص ٣٧، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب.

وكان العلم والحضارة في بلاد الإسلام .. بدأت المسيحية الشمالية تُجَرِّد أنبغ العقول من خيرة أبنائها للسفر إلى بلاد الإسلام ونقْل كل العلوم والمعارف الإسلامية إلى أوربا؛ كي تكشف النقاب عن خبايا هذا العالم المثير المجهول (العالم الإسلامي)، وتكوِّن خميرة النهضة العلمية التي خططوا لها، من هنا بدأت حركة الاستشراق الذي كانت أساس النهضة الأوربية الحديثة؛ لأن العلوم والمعارف التي نقلها المستشرقون هي التي أنشأت طبقة علماء النهضة الذين أعادوا بناء الحضارة الأوربية، وطبقةَ الساسة (رجال الاستعمار فيما بعد)، ومهدت لهم طريق الزحف الأكبر على دار الإسلام؛ كي يسيروا على هدى، كما أن الاستشراق هو الذي صنع طبقة المبشرين الذين انساحوا في أرجاء الأرض ينشرون المسيحية[١].

ويرى الأستاذ محمود شاكر أن المستشرقين كتبوا في كل العلوم والفنون التي حفلت بها الحضارة الإسلامية، لكن الهدف واحد لا غير: هو تصوير الثقافة العربية الإسلامية بصورة مقنعة للقارئ الأوربيّ، وبأسلوب يدله على أن كاتبها قد خبر ودرس وعرف وبذل كل جهد في الاستقصاء، وعلى منهج علمي مألوف لكل مثقف أوربي، وأنه وصل إلى هذه النتيجة، التي وضعها بين يديه، بعد خبرة طويلة وجهد وإخلاص؛ حتى لا يشك قارئ في صدق ما يقرؤه[٢].

وهذا ملخص ما قيل في نشأة الاستشراق وجذوره التاريخية، وإن كان هناك مرحلة أخرى منه يمكن تلقيبها بالاستشراق الحديث.

ويرجع الاستشراق الحديث والمعاصر لرغبة الغرب -منذ القرن السابع عشر- في الحصول على أكبر قدر ممكن من المعلومات عن البلاد الأخرى التي وقعت تحت الاحتلال الأوربي؛ حتى تستغل هذه المعلومات في فهم روح الشعوب القاطنة هناك؛ حتى تسهل السيطرة عليها ومخاطبتها بلغتها[٣].

ويدل على هذا الاستشراق الحديث: ما ذكره **هنري لورنس** ((الاستشراق المتأسلم الحقيقي[٤] إنما يولد في النصف الأول من القرن السابع عشر)). وعد **هنري لورنس** الدافع السياسي لظهور هذا الاستشراق هو شاغل التوازن الهش بين أوربا والدولة العثمانية، واعتبر **لورنس** أن قمة هذا الاستشراق تمثلت في إصدار **هربلو** (المكتبة الشرقية) في نهاية القرن السابع عشر ١٦٩٧ [٥]، أي قبل قرن من الثورة الفرنسية **التي استثمرت نتائج الاستشراق في تنفيذ مشروعها الاستعماري.**

---

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ص ٤٨-٥٥، ط: المدني

(٢) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٥٩ - ٦١.

(٣) د. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب ص ٣١؛ التراث والتجديد، ص ٨١-٨٢.

(٤) لم يبين هنري لورنس مراده بالاستشراق المتأسلم، لكني فهمت أنه يقصد به: الاستشراق المعني بالدراسات الإسلامية، وذلك تمييزا له عن الاستشراق المعني بالشرق غير الإسلامي.

(٥) الأصول الفكرية للحملة الفرنسية على مصر .. الاستشراق المتأسلم في فرنسا، ص ١٢

وتعد هذه المكتبة الاستشراقية أول عمل موسوعي من نوعه عن الشرق والعالم الإسلامي[1].

وذكر **هنري لورنس** أن هذه الفترة أعقبها صعود الاستشراق بالتزامن مع نمو الفكر الاستعماري؛ إذ ((يشهد الاستشراق صعوده مع بدء إثارة المسألة الشرقية، وفي ذلك الوقت بالتحديد جرى طرح المشاريع الأولى لفتح مصر)) [2]

وفي ربط صريح بين صعود الاستشراق والوضع السياسي في العالم الإسلامي: يقول لورنس: ((ومن ثم فإن تطور الاستشراق تابع بشكل مباشر لمجرى الأحداث في الشرق الأوسط والأدنى. ومن جهة أخرى يبدو هذا قانونا عاما لتاريخ الاستشراق المتأسلم : فهذا الأخير لا يعرف فترات توسع إلا من زاوية الوضع السياسي في الشرق. والأعوام الأخيرة الآن دليل جيد على ذلك)) [3]

وهذا يقارب أيضا ما ذكره إدوارد سعيد من ظهور الاستشراق الحديث في القرنين ١٧ و ١٨، وتوظيفه في تقديم أسانيد فكرية لتبرير الهيمنة الاستعمارية الأوربية على الشرق (العربي والإسلامي).

وكانت الغاية من حركة الاستشراق الحديث: جمع المعلومات إلى الوطن الأم، وهو أوربا عندما كانت دولها سيدة البحار. وكان المستشرقون هم الوسيلة لذلك ... ولذلك نشأ صراع – خفي أو معلن– بين المستشرقين وبين الباحثين الوطنيين في البلاد النامية الذين استطاعوا فهم لعبة الاستشراق وإقامة بديل عنه وتأسيس علوم إنسانية وطنية ... ولكن ما زال المستشرقون يجدون من يفتح لهم ذراعهم من الباحثين الذين هم امتداد الاستشراق في بلادهم والذين وقعوا ضحية مناهجهم والذين لم يبلغوا بعد درجة الوعي القومي، والذين ما زالوا يسلكون (بعقدة الخواجة)، أو الذين تربطهم بالاستشراق الغربي مصالح مشتركة: من مناصب أو درجات أو دعوات أو مؤتمرات[4].

ويُعَدُّ القرنان: ١٩و ٢٠ عصري الازدهار الحقيقي للحركة الاستشراقية الحديثة؛ إذ ظهرت في هذين القرنين الجمعيات الاستشراقية التي نشطت في إصدار المجلات والمطبوعات الاستشراقية، وشهد القرن التاسع عشر بداية المؤتمرات الدولية للمستشرقين؛ إذ عقد أول مؤتمر دولي عام ١٨٧٣م[5].

---

(١) الأصول الفكرية للحملة الفرنسية على مصر .. الاستشراق المتأسلم في فرنسا، ص ١٥؛ الاستشراق بترجمة كمال أبي ديب، ص ص ٩٢–٩٣؛ (إدوارد سعيد: مقدمة نقدية) فاليري كينيدي، ص ٦٩.

(٢) الأصول الفكرية للحملة الفرنسية على مصر .. الاستشراق المتأسلم في فرنسا، ص ١٨

(٣) الأصول الفكرية، المرجع السابق، ص ١٨

(٤) د. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب ص ٣١؛ التراث والتجديد، ص ٨١–٨٢.

(٥) الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن، ص ٩، مشيرا إلى: محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص ٥٠.

الفرع السادس

أبنية الاستشراق ومراحله

وفيه غصنان:

الغصن الأول: أبنية الاستشراق:

الغصن الثاني: مراحل التوظيف الاستشراقي

الغصن الأول– أبنية الاستشراق:

يقصد بأبنية الاستشراق: مكونات الجهاز الاستشراقي التي تشكل منها عبر تاريخه الطويل حتى وصل إلى الحالة الراهنة[1].

وأيا ما كان التاريخ الصحيح لنشأة الاستشراق، فيمكن القول بأن الاستشراق بدأ بأشكال بسيطة كانت تعتمد على أدب الرحلات الذي يحوي ملاحظات الرحالة الغربيين الذين يجوبون بلاد الشرق والعالم الإسلامي، ويدونون كل ما يشاهدونه في رحلاتهم عن الشرق وأهله. كما كان للجواسيس الغربيين المنبثين في أنحاء العالم الإسلامي دور في إمداده بمعلومات ذات قيمة.

ومع تطور العلاقات بين الغرب والعالم الشرقي والإسلامي صارت تقارير السفراء والقناصل ذات أهمية بالغة في دعم البنية الاستشراقية[2]

ومع تطور الجامعات الغربية –خاصة منذ القرن السابع عشر بحسب هنري لورنس– استحدثت أقسام أكاديمية (كراسي) للدراسات الإسلامية والشرقية بوجه عام، ومنذ هذا الحين بدأ الاستشراق يتخذ شكلا أكاديميا، وتتابعت الأبحاث الاستشراقية بكثافة واتخذت شكلا منظما، خاصة بعد ازدياد حدة التنافس –في أعقاب الثورة الفرنسية– بين الجامعات الفرنسية وبين الجامعات الألمانية والهولندية التي كان لها الريادة في ميدان الاستشراق قبل الثورة الفرنسية بحسب هنري لورنس.

وظل الاستشراق الأكاديمي بحالته ردحا من الزمن إلى أن بدأ نقاد الاستشراق يرتفع صوتهم، ويتلقى الجهاز الاستشراقي موجات متتابعة من النقد اللاذع على إثر انكشاف الدور الذي قام به الجهاز الاستشراقي في تقديم مبررات للهيمنة الاستعمارية على الشعوب الشرقية؛ بذرائع قائمة على تلك الصورة الخيالية الزائفة التي رسمها الجهاز الاستشراقي عن شعوب الشرق والعالم الإسلامي، خاصة مع تبني بعض أعلام المستشرقين، من أمثال الفرنسي المتعصب **آرنست**

---

(١) الاستشراق، مرجع سابق، (ص: ١٠٩-١١٤).

(٢) أبنية الاستشراق بتعبير إدوارد سعيد.

رينان[1]؛ لنظريات عنصرية تقوم على أسطورة (النقاء العرقي للجنس الآري)[2]، وهي الأسطورة التي ثبت زيفها بعد ذلك، وتتابعت الدراسات في تفنيدها شرقا وغربا[3].

---

(١) آرنست رينان (١٧٢٣– ١٨٩٢): مستشرق فرنسي. كان يعد نفسه للإكليروس، ثم تشكك في الدين عن طريق النقد التاريخي، فتحول عن مشروعه، وقضى حياته يكتب في المسائل الدينية ويعقب على الكتب المقدسة. أشهر تآليفه: "مستقبل العلم" دوّنه سنة ١٨٤٨ ولم ينشره إلا سنة ١٨٩٠،؛ و"حياة يسوع" " ١٨٦٣ "؛ و"ابن رشد والرشدية" " ١٨٦٩ "؛ و"محاورات فلسفية" " ١٨٧٦ "؛ و(تاريخ اللغات السامية).

ب– ويرى رينان: أن "مستقبل العلم" في أن يحل محل الدين. والعلم يعني –بنوع خاص– التاريخ وفقه اللغات (الفيلولوجيا)، فهما علما الأمور الروحية، يظهران الإنسانية على ماهيتها خلال نموها، ويشعرانها بالقوة التي تسوقها.

ج– وهو من شيوخ المستشرقين الذين أسهموا في تطوير الدرس الاستشراقي؛ من خلال العمل على دمج تطورات البحث في حقل الفيلولوجيا (علم مقارنة اللغات) ضمن إطار الدرس الاستشراقي الناقد للتراث. وقد عرف المستشرق رينان بعنصريته، وتعصبه المقيت ضد الإسلام والعروبة التي زعم عجزها عن مواكبة التطور العلمي، وكان رينان يعتقد بالتفوق الجيني للجنس الآري الذي ينحدر منه الأوربيون الغربيون، في مقابل التخلف الجيني للجنس العربي. ينظر في التعريف به، والرد على آرائه العنصرية وافتراءاته على الإسلام والحضارة العربية: الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ص ٢١٢، ترجمة د. محمد عناني، القاهرة، رؤية، ط الأولى ٢٠٠٦، عن طبعة دار بنجوين العالمية ١٩٩٥؛ تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف بطرس كرم (ص: ٣٧٠)؛ تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، الشيخ مصطفى عبد الرازق (١٨٨٥–١٩٤٧)، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني ص١٦–٢٢، ط: ٢٠١١؛ التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران، مرجع سابق، ص ٢٢–٢٣؛ وينظر في تفنيد نظرية تفوق العنصر الأوروبي: الدراسة القيمة التي قام بها (مارتن برنال)، وأثبت فيها وجود الجذور الإفروآسيوية للحضارة الغربية، وعنونها بـ(أثينا السوداء: الجذور الإفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية)، وطبعت في منشورات المركز القومي للترجمة بالقاهرة، بدون تاريخ، إصدار رقم ١٦. وكذلك كتاب (الجذور الشرقية للحضارة الغربية)، جون. ام. هوبسون، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية.

(٢) نسبة إلى (آريا)، وهي منطقة تقع الآن في بلاد الأفغان، وهذه النظرية نبتت في القرن التاسع عشر بعد التقدم في دراسات الفيلولوجيا (علم مقارنة اللغات القديمة)، وراع المستشرقين –بعد دراسة الأديان الشرقية– ما لاحظوه من التشابه بين اللغة السنسكريتية (الهندية القديمة) وبين اللغات الأوربية، وهكذا نشأ علم مقارنة اللغات (الفيلولوجيا)، فصنفت اللغة أصنافا، وردت كل مجموعة منها إلى أصل واحد، ثم جعلوا هذه الأنساب اللغوية أنسابا للأمم التي تتكلم بها، ونبتت في القرن التاسع عشر نظرية شعب آري هو أصل للأمم الأوربية ولبعض الأمم الآسيوية ممن ترجع لغاتهم إلى أصل واحد هو اللغة السنسكريتية أو غيرها، وتعصب بعض المستشرقين لهذه النظرية حتى جعلوا الجنس السامي —الذي ينحدر منه العرب– أحط من الجنس الآري، وبناء عليه انتشرت أسطورة انحطاط العقل العربي وتفوق العقل الآري، وهي الأسطورة التي ظهرت بجلاء في كتابات المنظور الاستشراقي، حتى غدت من الأساطير المؤسسة للرؤية الاستشراقية عن العرب والعقل العربي والثقافة العربية والإسلامية.

وقد بنى علي هذه النظرية حداثيون عرب شطرا كبيرا من مشروعهم الفكري في نقد التراث؛ مثل د. محمد عابد الجابري في مشروع (نقد العقل العربي)، وكلامه طافح بمقولات تحط من شأن العقل العربي، في تأثر واضح بهذه الأساطير الاستشراقية، وقد تصدى لأصحاب هذه الأسطورة من فند مقولاتهم في ذلك من الغربيين قبل الشرقيين. ينظر: تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ١٦–٢٢؛ الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، إدوارد سعيد، ص ٣٠٧–٣٠٩، ترجمة د. كمال أبي ديب، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط العربية السابعة ٢٠٠٥.

(٣) ينظر: تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، للشيخ مصطفى عبد الرازق، ص ١٦–٢٢.

وهنا وجد الجهاز الاستشراقي نفسه في مأزق تاريخي غير مسبوق، فسلك مسالك متنوعة كان من أبرزها تغيير التسمية ليتخذ النشاط الاستشراقي أسماء جديدة يعمل تحت ظلها مثل: الدراسات الشرق أوسطية، أو الدراسات الإسلامية، وما شابه ذلك، وبات المستشرقون يتحاشون التسمي بهذا اللقب[1] الذي بات سيئ السمعة، خاصة في العالم العربي والإسلامي، وباتوا يفضلون لقب: الباحث في الدراسات الإسلامية أو الشرقية أو الشرق أوسطية.

الغصن الثاني– مراحل التوظيف الاستشراقي:

لقد تمكنت أبنية الاستشراق من رسم صورة مصطنعة عن الشرق والغرب، استعان بها الغرب في تشكيل هويته الحديثة وإيجاد المبررات الزائفة للهيمنة على الشرق والعالم الإسلامي.

وقد عمل الاستشراق على تحقيق أغراضه على خمس مراحل يمكن أن نجملها فيما يأتي:

المرحلة الأولى: دراسة كل ما يتعلق بالشرق والعالم الإسلامي، وفي هذه المرحلة التأسيسية جرد الغرب جحافل هائلة من المستشرقين: لبسوا كل ثياب، وظهروا في كل صورة، وخالطوا كل المحافل، وترددوا على كل الأنحاء في الشرق والعالم الإسلامي؛ لرصد ودراسة كل شيء، وكتابة التقارير التي تقدم لبني جنسهم عصارة المعرفة الشرقية عن الشرق وعلومه.

المرحلة الثانية: صناعة صورة نمطية عن الشرق والإسلام [الشرق المتخيَّل] هي التي يريدها الغرب، ولا تعكس حقيقة الشرق وعلومه وآدابه.

المرحلة الثالثة: تسويق هذه الصورة الاستشراقية (المصنوعة) لدى المواطن الغربي، واستعان الخطاب الاستشراقي على ذلك بكل أشكال الترويج: من روايات، ودراسات، وقصائد شعرية، وصور فنية تصور الشرق في صور مثيرة، ومواد إعلامية ... إلخ.

المرحلة الرابعة: توظيف هذه الصورة في استعمار الشرق والعالم الإسلامي، وفي هذه المرحلة ظهر الجهاز الاستشراقي ظهيرا فكريا، وشريكا استعماريا، وظهر المستشرقون الموظفون في الجهاز الاستعماري، أمثال: **ماسينيون**[2]، **وسنوك هرخرونيه**، وغيرهم، كما ظهر المستشرقون الذي

---

(١) أذكر هنا أبي لقيت الأب (جوزيبي سكاتوليني)، المستشرق الإيطالي المقيم بالقاهرة، وقد حادثته بشأن الاستشراق والمستشرقين، ومن عباراته الطريفة: قوله حين يأتي الحديث عن نقد الاستشراق: (أنا مستشرق ولست شيطانًا رجيما!).

(٢) لوي ماسينيون L. Massignon: أكبر مستشرقي فرنسا المعاصرين، ومستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شئون شمال إفريقيا، والراعي الروحي للجمعيات التبشيرية الفرنسية في مصر، زار العالم الإسلامي، وخدم بالجيش الفرنسي ٥ سنوات في الحرب العالمية الأولى، وكان عضوا بالمجمع اللغوي المصري، والمجمع العلمي العربي في دمشق، متخصص في الفلسفة والتصوف الإسلامي، ومن كتبه: "الحلاج: الصوفي الشهيد في الإسلام"، صدر في سنة ١٩٢٢، وله كتب وأبحاث أخرى عن الفلسفة والتصوف، وهو من كبار محرري "دائرة المعارف الإسلامية". ينظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار، مرجع سابق (ص: ٤٥١).

قاموا بدور في إعادة هندسة خريطة الشرق الأوسط والعالم الإسلامي، أمثال **برنارد لويس**(١).

المرحلة الخامسة: تأمين الهيمنة الغربية على الشرق والعالم الإسلامي؛ بواسطة تسويق هذه الصورة بين الشرقيين والمسلمين، بحيث يفقد الشرقي والمسلم ثقته في لغته وثقافته وحضارته وهويته، فلا يجد مفرا من تقليد حضارة المنتصر، والخضوع لسطوة الثقافة الغالبة.

وهذه المرحلة هي المرحلة الراهنة من مراحل الحركة الاستشراقية. وجدير بالذكر أن الجهاز الاستشراقي في هذه المرحلة استعان بالحداثيين العرب في نشر الفكر الاستشراقي؛ لأنهم أقدر من المستشرقين على مخاطبة العرب والمسلمين بالخطاب التغريبي.

الفرع السابع

تقييم موجز للحركة الاستشراقية

تباينت وجهات نظر الباحثين –بما فيهم المسلمون والعرب– في تقييم الظاهرة الاستشراقية، بين منبهر بالمنهجية البحثية الاستشراقية التي أنتجت لونا –يبدو مختلفا– من الكتابة عن الثقافة العربية والإسلامية، وبين رافض للاستشراق غير عابئ بجهود المستشرقين في خدمة التراث العربي الإسلامي باعتبارها كانت موظفة لخدمة الجهاز الاستشراقي في الحقيقة، وهناك تيار وسيط أقر للاستشراق بتلك الجهود المحمودة، لكنه حذر من الدور الذي قام به الاستشراق في التمهيد للاستعمار وما صاحبه –وما تلاه– من عمليات السلخ الممنهج للهوية العربية الإسلامية.

والرؤية التي يميل إليها البحث في تقييم الظاهرة الاستشراقية هي: التفرقة بين جهاز الاستشراق –ومنظومته وخِطابه– وبين أفراد المستشرقين وآحادهم، فالاستشراق لا ينبغي النظر إليه باعتباره مجموعة أفراد أو باحثين، بل هو حركة فكرية منظمة، وموظَّفة، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معانٍ.

قال الأستاذ محمود شاكر: ((جهاز الاستشراق، وهو الجهاز المستكن في أحشاء جهاز الاستعمار وجهاز التبشير، يربأ لهما، ويهديهما الطريق، يربأ: يرقب من مكان عال ويتطلع، ولولاه لاستبهمت عليهما المسالك، وهاما في أودية الضلال، كان هذا الجهاز الخبيث، المتخفي

---

(١) مستشرق أمريكي بارز، من أصل بريطاني، من آباء الاستشراق المعاصر، ترأس القسم الاستشراقي بجامعة برنستون الأمريكية، وهو نموذج للمستشرق الاستعماري الذي يسخر البحث الأكاديمي في خدمة الهيمنة الغربية على الشرق والعالم الإسلامي، وكان ضالعًا في مخططات إعادة هندسة الشرق الأوسط وفقا للرؤية الاستعمارية الأمريكية، شن حملة تحريضية شعواء على د. إدوارد سعيد بعد نشره كتاب (الاستشراق) وكشفه عن الدور الذي يقوم به أمثال برنارد لويس –من المستشرقين الاستعماريين– في تشويه صورة الإسلام والعرب، له مؤلفات عديدة، منها: (الإسلام في التاريخ)؛ (عودة الإسلام)؛ (ظهور تركيا الحديثة).

في عباءة العلم والبحث، قد اكتسب خبرة واسعة جدا بدار الإسلام وأهلها وسكانها منذ انساح في قلب دار الإسلام في تركية، وهو يدب مستخفيا في أرجائها، ثم في الشام ومصر وجوف إفريقية وممالكها المسلمة، ومنذ مقامه في دار الإسلام في الهند أكثر من مئة وخمسين سنة في ظل الشركتين الكبيرتين: شركة الهند الشرقية البريطانية، وشركة الهند الشرقية الفرنسية، وغيرهما من شركات دول المسيحية الشمالية، كانت خبرة متغلغلة بجماهير الأمة مجتمعة، ثم بطوائفها المختلفة، ثم بأفراد رجال بأعيانهم واحدا واحدا معروف الاسم والمكان والحركة، كانت خبرة بمواطن الضعف والقوة، وبمكامن الهوى الميال الذي يستجيب، والإرادة المصممة التي تمتنع عن الاستجابة، أي: كانت خبرة مدروسة منظمة واضحة المعالم في ذهن الاستشراق، ومع تطاول السنين عليه اكتسب لنفسه أعوانا من اليهود وشذاذ الآفاق من أهل دار الإسلام وغير دار الإسلام يستأجرهم لتوسيع رقعة خبرته تارة، ولبَثّ أفكار مدروسة بين جماهير دار الإسلام خاصتها وعامتها، وللتحكم في تصريف أموره وبلوغ غاياته تارة أخرى، ثم للتمكن من إشعال نار الفتنة حين يقتضي الأمر إحداث فتن تفرق شمل الناس وتمزقهم وتشغلهم عن الكيد الخفي الذي يراد بهم، كل هذا كان يتم في هدوء وصبر وتستر ومن وراء الغفلة: غفلة أهل دار الإسلام عن جذور قضيتهم، وعن حقيقة هذه الأشباح الغريبة التي تتجول في الطرقات والشوارع في كل زي: زي التاجر، وزي السائح، وزي الباحث المنقب، وزي العالم الذي لا يشغله شيء غير العلم، وزي المسلم.

فالحملة الصليبية الفرنسية التي استجابت لنذير الاستشراق كان الاستشراق مستكنا في أحشائها وأحشاء قائدها نابليون، يرشده الاستشراق، وهي لم تقْدم على اختراق دار الإسلام في مصر إلا وهي مزودة بأدق التفاصيل عن هذه الأرض وسكانها ومداخلها ومخارجها ومشايخها وعلمائها وعامتها وسوقتها ونسائها ورجالها وجيشها، جاءت ومعها الدجالون العتاة علماء الحملة الفرنسية ومستشرقوها وخبراؤها وأعوانها من اليهود وشذاذ الآفاق وكلهم يد واحدة على إحداث انبهار مفاجئ يصدم وعي الشعب خاصته وعامته صدمة تذهله عن المكر المستور المفضي إلى تدمير روح المقاومة، أو إضعافها إضعافا يتيح للغزاة تثبيت أقدامهم في الأرض والسيطرة عليها حتى لا تدع للمقاومة طريقا إلا طريق الاستسلام العاجز للمصير المظلم، مصير معتم لا يستفيق الشعب إلا وهو مرتكس في ظلمائه عاجزا غير قادر على طلب المخرج من ظلماتها المدلهمة في قاهرة جديدة زاهرة زاهية الألوان قامت على أنقاض قاهرة قديمة مدمرة غابت في قتام الذكريات[(١)])).

وعلى هذه التفرقة: فأفراد المستشرقين فيهم المنصف وفيهم المتحامل، وفيهم المعجبون بتراث

---

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ٧٩ .

الإسلام وحضارته (**المغردون خارج السرب**)، وفيهم المحتقرون لهذا التراث الزاعمون أن ما فيه من المعرفة الجيدة مأخوذ من تراث الأمم السابقة، أما الاستشراق (جهازا ومنظومة) فلا يمكن عده محض دراسات علمية عن الشرق وآدابه وعن الإسلام وتراثه، وإلا وقع الباحث في آفة قصر النظر على ما يطفو على سطح الظاهرة دون النفاذ إلى لبها لتبصر ما تنطوي عليه الظاهرة الاستشراقية من تشابكات تندرج بها هذه البنية الاستشراقية في إطار مشروع الهيمنة الغربية على الشرق والعالم الإسلامي خاصة. ومن ثم فلا يسع الباحث –إزاء هذه الملاحظات المتواترة بخصوص مقاصد الاستشراق– إلا أن يربط بين حركة الاستشراق (جهازا وخطابا) وبين المسارات الأخرى –غير المعرفية– التي يتقاطع معها، وعلى رأسها: سعي الغرب –منذ الحقبة الاستعمارية– نحو فرض المركزية الأوربية والغربية على العالم غير الغربي، وقد خدم الاستشراق هذه السيطرة الغربية: بتقديم معلومات مضللة، وصناعة صورة زائفة –عن الشرق والإسلام– تسوغ للغرب الاستيلاء على شعوب الشرق والعالم الإسلامي؛ بحجة تخلفها وحاجتها إلى الغرب ليخرجها من هذه الظلمات.

ولئلا يقع الخلط بين **نوايا** بعض الأفراد/المستشرقين وبين **بنية الحركة** الاستشراقية التي يعملون تحت مظلتها، أقول: إن وجود بعض المستشرقين المولعين بسحر الشرق، أو المنصفين للإسلام وعلومه، لا ينفي أن بنية الاستشراق (جهازا وخطابا) **بنية صراع** منذ نشأتها، تتخذ موقفا مضادا إزاء الإسلام، وموقفا مستغلا إزاء الشرق، وأن هذه البنية هي التي يعكسها بوضوح التوجه العام للخطاب الاستشراقي، وأن المستشرقين المنصفين لم يستطيعوا أن يغيروا من واقع أن البنية الاستشراقية هي بنية عدوانية تجاه الإسلام ومستغِلة تجاه الشرق منذ بدايات التأسيس، وأن البنية الاستشراقية –والحالة هذه– لم يكن لها مسار متوقع سوى الخيار الذي اختاره الجهاز الاستشراقي وتورط به في دعم المشروع الاستعماري الغربي؛ من خلال تقديم المبررات الثقافية التي تجعل من المستعمرات الشرقية كيانات أدْون: في دينها، وثقافتها، وإنسانيتها، بحيث لا يصلح لها إلا أن يستعمرها هذا السيد المتفوق (الأعلى دينًا وحضارة وإنسانية وعقلا)؛ كي تتعلم منه أصول التحضر، وفنون المدنية، وحقيقة العقلانية! ومن ثم فيحق لهذا السيد الغربي المتفوق أن يمتلك كل مقدراتها، ويستغلها لصالحه ثمنا لما يقدمه من تمدين، وهذا يفسر حرص الخطاب الاستشراقي على تصوير الشرق وما يتعلق به على هذا النحو الذي يحتفي بألف ليلة وليلة(١) –لا بالقرآن الكريم–

(١) يقول المؤرخ ول ديورانت عن ألف ليلة وليلة: ((وحدث بعد سنين قلائل من عام ١٧٠٠ أن أرسل مخطوط غير كامل، لا يمكن تتبع تاريخه إلى ما قبل عام ١٥٣٦، من بلاد الشام إلى المستشرق الفرنسي أنطوان جالان، وافتتن هذا المستشرق بخيال القصص الغريب، وبما فيها من وصف لحياة المسلمين الداخلية، ولعله افتتن أيضاً بما فيها من بذاءة، فأصدر في باريس عام ١٧٠٤ أولى تراجمها إلى اللغات الأوربية، ونجح الكتاب نجاحاً فوق ما كان يتوقع =

ويعتبر هذه الأقاصيص المثيرة هي السِّفْر المعبر عن حقيقة الشخصية العربية! وقد أكد هذا المعنى عدد من نقاد الاستشراق في الشرق والغرب[1].

وفي جانب علوم الشريعة -وفي القلب منها الأصول- فإن الخطاب الاستشراقي قد حرص على تجاهل نقاط التماس والتشابكات البنيوية بين أصول الفقه والواقع الفقهي مستهدفين من ذلك عزل الشريعة بأجمعها عن الواقع الاجتماعي حاكمين عليها بالتهميش التاريخي وإظهارها في صورة العاجز عن القيام بمهامه القانونية والتنظيمية في عصر الحداثة[2].

وهذه التفرقة -بين أفراد المستشرقين وجهاز الاستشراق- تعين على تجاوز معضلة الاستشهاد بالخدمات التي قدمها المستشرقون للتراث العربي والإسلامي، دون حاجة إلى القول بأن المستشرقين كانوا يكتبون لأنفسهم وبني جنسهم، ومن ثم فهم ليسوا أصحاب فضل في هذا الميدان؛ إذ لا تنكَر مجهودات قام بها (أفراد) من المستشرقين في خدمة التراث العربي والإسلامي، كجهود المستشرق (**فينسنك**)[3] في (معجم ألفاظ الحديث النبوي) على سبيل المثال[4]، لكن بالنظر إلى الاستشراق -باعتباره جهازا ومنظومة- يكون من العسير على الباحث تبرئتها من التشابك البنيوي مع الجهاز الاستعماري الغربي، فالحكم يختلف حينئذ.

كما أن هذه التفرقة -بين المستشرقين المنصفين وبين جهاز الاستشراق- ربما أفادت في تقريب وجهات النظر بين نقاد الاستشراق (كإدوارد سعيد وغيره) وبين الساخطين عليهم الذين

له، وترجم إلى جميع اللغات الأوربية، وشرع أطفال جميع الأمم يتحدثون عن السندباد البحري، وعن مصباح علاء الدين، وعن علي بابا واللصوص الأربعين. وخرافات بيدبا، وقصص ألف ليلة أكثر ما يقرأه الناس من الكتب في العالم كله إذا استثنينا الكتاب المقدس)). قصة الحضارة (١٣/ ٢٢٤)

(١) ومن النماذج على هذا التأكيد ما جاء في كتاب الرومانسية لدونكان هيث وجودي بورهام: ((أما حريم الشرق، أو سراي السلطان، فقد صورت في شكل غريب ومثير؛ بقصد تسلية الجمهور الغربي ... وقد صدم المجتمع الأوربي في الشرق؛ من جراء ما قرأ عن العنف والخسة والبذاءة التي وضعت الشرق في هذا السياق. وقد كان لنقاد القرن العشرين مآخذ على الاستشراق؛ لكونه مرآة إمبريالية مشوِّهة للشرق؛ حيث إنها عكس للثقافة الأوربية لا لحقيقة الشرق)). الرومانسية، ص ١٦١، القاهرة، المركز القومي للترجمة، سلسلة أقدم لك، ٤٣٤؛ سالم يفوت، حفريات الاستشراق ص ٦٢، وللدكتور شوقي أبي خليل كتاب قيم بعنوان: الإسقاط في مناهج المستشرقين.

(٢) مقدمة المترجم/ أحمد الموصللي لكتاب (تاريخ النظريات الفقهية) ص ٧.

(٣) أ. ج. فينسينك: عدو لدود للإسلام ونبيه، كان عضوا بالمجمع اللغوي المصري، ثم أخرج منه على أثر أزمة أثارها د. الطبيب حسين الهواري مؤلف كتاب "المستشرقون والإسلام" صدر في سنة ١٩٣٦. وحدث ذلك بعد أن نشر فنيسينك رأيه في القرآن والرسول، مدعيا أن الرسول ألف القرآن من خلاصة الكتب الدينية والفلسفية التي سبقته، انظر "المستشرقون والإسلام" ص٧١٠ وما بعدها، هذا والمعروف لفينسينك، كتاب تحت عنوان "عقيدة الإسلام" صدر في سنة ١٩٣٢. ينظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق (ص: ٤٥٠).

(٤) لكن ذكر شكيب أرسلان أن فنسنك طعن في الرسول صلى الله عليه وسلم. ينظر مقاله عن الاستشراق بمجلة المنار (٣٣/ ٤٣٥).

يتهمون نقاد الاستشراق بتعميم الأحكام والرغبة في تشويه الاستشراق وشيطنة المستشرقين، ويستشهدون بالنوايا الحسنة التي ظهرت في أعمال بعض المستشرقين الذين كتبوا كتابات جيدة عن الإسلام وتراثه.

فإذا كان هناك بعض المستشرقين -أو كثير منهم- لم يقصدوا أن يضعوا أنفسهم بشكل مباشر في دائرة العلاقة بين الاستشراق والسلطة الاستعمارية، لكن هذا لا ينفي أن هناك جهازًا استشراقيا منظمًا يتلقى إنتاج الأفراد -على اختلاف نواياهم- ويؤلف منه خطابا معرفيا متكاملًا، متصل الحلقات، يشكل صورة نمطية -مصطَنعة- عن الشرق لا تعكس حقيقة الشرق والعروبة والإسلام بقدر ما تعكس الصورة (النمطية) التي يراد ترويجها عن الشرق والعالم الإسلامي؛ من أجل إعطاء الحركة الاستعمارية مبررات (شبه أخلاقية) للسيطرة بالقوة على هذا الشرق (المتخلف المتوحش اللاعقلاني) وفقا للصورة المصنوعة استشراقيا.

أما تفرقة البعض بين الاستشراق العلمي والاستشراق السياسي[١]، فمشكلتها في أمرين: **الأمر الأول**: أن تنزيه ما يسمى بالاستشراق العلمي عن الأغراض السياسية لا يستقيم إلا بالاطلاع على نوايا المستشرق والتأكد من براءته من الهوى السياسي وتجرد نيته لطلب الحقيقة، والواقع هو تورط الخطاب الاستشراقي في صناعة الصورة المختلقة عن الشرق؛ دعما لمشروع الهيمنة الغربية.

الأمر الثاني: أن وصف عمل بحثي ما بالعلمية يعني الإقرار بصحة المنهج الذي اتبعه الباحث حتى لو كانت النتائج محل خلاف، فخطأ النتيجة لا يقدح في علمية البحث بالضرورة، وإنما الذي يقدح في علمية البحث هو: عدم صحة المنهج، وهناك مشكلات كبيرة في المنهج الاستشراقي؛ لأنه قائم أساسا على التعامل بالألسنيات الغربية الحديثة[٢] مع نص لا قداسة له في نظر المستشرق،

(١) وهو رأي المستشرق الإيطالي جوزيبي سكاتوليني، نزيل مصر، وقد سمعته منه مشافهة في مؤتمر (الاستشراق واللغة العربية) بكلية ألسن عين شمس في مطلع سنة ٢٠١٧، وهو يرى أن نقاد الاستشراق يخلطون بين الاستشراق العلمي والاستشراق السياسي، فالاستشراق السياسي وظف نفسه في خدمة الاستعمار، بخلاف الاستشراق العلمي الذي ينتمي إليه هو (من وجهة نظره)، ومن ثم لا يصح تعميم الحكم على الاستشراق بأنه من أجنحة الحركة الاستعمارية.

(٢) الألسنيات/اللِّسانيَّات: علم اللُّغة؛ الدِّراسة التَّحليليّة للغات البشر. وهي: علم يهتم بدراسة اللغات الإنسانية ودراسة خصائصها وتراكيبها ودرجات التشابه والتباين فيما بينها. ويدرس اللغة من كل جوانبها دراسة شاملة.

ب- وتعنى اللغويات بدراسة جميع لغات البشر، بما فيها اللغات المعاصرة، ويتركز اهتمام دارس اللغويات على اللغة نفسها أساسا، فيهتم بأصولها وتطورها وبنائها، وبالتالي يستطيع عالم اللغويات أن يعيد رسم صورة تاريخ اللغات والأسر اللغوية، ويقارن بينها لتحديد السمات المشتركة، وفهم العمليات التي تظهر من خلالها اللغات إلى الوجود وتتنوع كما نراها اليوم.

ج- وتنقسم اللسانيات إلى قسمين رئيسين: دراسة شكل اللغة، أو ما يصطلح عليه بالبنية، ودراسة معنى اللغة، أو ما يصطلح عليه: علم الدلالة.

د- أما القسم الأول (الشكل/ أو البنية) فيهتم بدراسة تركيب اللغة؛ أي القواعد، وهذا القسم يتكون من المورفولوجي =

وهذه الألسنيات الغربية الحديثة عليها الكثير من المؤاخذات، و لم يبرهن على صلاحيتها المنهجية لتحليل النص القانوني حتى في بيئتها الغربية، كما سبق(١).

الفرع الثامن:

هل انتهى الاستشراق؟

يعتقد البعض أن الاستشراق قد انتهى على إثر النقد الشديد الذي تلقاه بعد نشاط الحركة الناقدة للاستشراق مؤخرا، وما يراه الباحث: أن الاستشراق لم يمت كما يعتقد بعض الباحثين(٢)، لكنه اضطر إلى تجديد نفسه وتغيير اسمه بعد أن صار اسم الاستشراق سيء السمعة على ضوء

(دراسة مكونات الكلمة)، والسينتاكس (دراسة مكونات الجملة)، والفونيتكس (دراسة أصوات الكلام، وكيفية نطقها وملاحظتها)، والفونولوجي (دراسة خصائص المقاطع وترتيب الأصوات).

ه- وأما القسم الثاني (علم الدلالة) فيهتم بشرح كيفية استخدام اللغة لبعض التراكيب والكلمات؛ لنقل وإرسال معنى معين، وذلك بهدف إزالة الغموض المحتمل من استخدام تراكيب أخرى. وهذا القسم يتكون من السيمانتكس (شرح معنى الكلمات والمفاهيم)، والبراغماتيكس (شرح اختلاف معنى الكلمات من سياق لآخر).

و- أقسام أخرى: من الأقسام الأخرى للسانيات: اللغويات النظرية، وتهتم بوضع نماذج للمعرفة اللغوية؛ اللغويات التطورية، وتهتم بأصول اللغة وكيفية نشأتها؛ اللغويات التاريخية (علم أصول اللغة): ويدرس العلاقات التاريخية بين اللغات التي يمكن متابعتها تاريخيا عن طريق وثائق مكتوبة، وتزداد المشكلة تعقيدا عندما يتناول عالم اللغويات لغة قديمة لم يبق لها أي أثر أو وثائق مكتوبة عنها، ويهتم هذا الفرع أيضا بدراسة تغير اللغة (أصوات الكلمات ومعانيها وتراكيب الجمل) عبر التاريخ، وتحليل الأسباب الاجتماعية والسياسية لتلك التغيرات اللغوية؛ اللغويات الاجتماعية، وتقدم دراسة للعلاقة بين تغيرات اللغة وأثر المجتمع وثقافته وعاداته وتقاليده على تلك التغيرات؛ علم اللغة النفسي، ويهتم بدراسة شكل ووظيفة اللغة في العقل؛ اللغويات العصبية، وتنظر لكيفية معالجة اللغة في الدماغ؛ اكتساب اللغة، ويفحص هذا الجانب كيفية اكتساب الأطفال والبالغين للغة ما؛ تحليل الخطاب: وفيه يتم تقديم تحليل للنصوص المكتوبة للمحادثات الطبيعية.

ز- إذن، يتمثل دور عالم اللغويات في فهم دور اللغة في المجتمعات البشرية، وكذلك دورها في رسم الصورة العامة للحضارة الإنسانية. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/ ٢٠١٠)؛ ويكيبيديا، مقال بعنوان (لسانيات).

(١) ويرى بعض الباحثين أنه لا وجه للتفرقة بين الاستشراق العلمي والاستشراق السياسي؛ لأن التوجه العام للخطاب الاستشراقي انصب –في النهاية– في خدمة الهيمنة الاستعمارية الغربية، وإن وجد مستشرقون طيبون حاولوا الإنصاف، وخدموا حركة نشر التراث الإسلامي. وأذكر هنا حوارا شهدته منذ سنوات دار بين الباحثة المغربية إلهام أبي طوب، وبين المستشرق الإيطالي (جوزيبي سكاتوليني) في مؤتمر الاستشراق والثقافة العربية الذي عقده قسم اللغة العربية بكلية ألسن عين شمس؛ حيث اعترض المستشرق سكاتوليني على ورقة الباحثة المغربية إلهام أبي طوب (عن نقد الاستشراق)؛ إذ قالت: إن الخطاب الاستشراقي كان في خدمة الحركة الاستعمارية، وكان وجه اعتراض المستشرق سكاتوليني: أن هناك فرقا بين الاستشراق السياسي والاستشراق العلمي، وأنه يجب ألا يخلط الباحثون العرب –من نقاد الاستشراق– بين هذين النوعين، فكان رد الباحثة: أن الاستشراق الذي أسماه سكاتوليني بالاستشراق العلمي آل أمره إلى خدمة الهيمنة الاستعمارية، وتم توظيفه سياسيا في خلق المسوغات التي تضفي الشرعية على هيمنة الغرب على العالم الإسلامي بعد صناعة صورة مزيفة تلصق بالشرق والإسلام صورا نمطية سلبية. وسيأتي اعترافات باحثين غربيين بظلم الصورة النمطية التي صنعها الاستشراق عن الإسلام وما يتعلق به.

(٢) د. مازن مطبقاني، هل انتهى الاستشراق؟ حقا، ص ٣٢٠. وينظر: الفكر العربي في معركة النهضة، د. أنور عبد الملك، مرجع سابق، ص ١٢٠

الضربات التي تلقاها بعد عمليات النقد المتتابعة، كما أن المستشرق التقليدي واسع الاطلاع في ألوان الثقافة اللغوية أو الفقهية لم يعد موجودا بالشكل الذي كان عليه، وإنما حل محله الباحثون الغربيون في الدراسات الإسلامية، أو أنثروبولوجيا(١) الإسلام، أو شؤون الشرق الأوسط، أو الدراسات الإقليمية، ونحوها من التسميات الجديدة(٢).

وبالتالي لم ينته تأثير الاستشراق كلية، إذ استعاد الاستشراق أهميته بعد الصعود الإمبريالي للولايات المتحدة، وأعدت أمريكا أجيالا من الباحثين لخدمة الإمبريالية(٣) الصاعدة(٤).

وبناء على ما سبق: يتبين أن الحركة الاستشراقية لا تزال ناشطة حتى لحظة كتابة هذه السطور، ولا تزال تختلق الصور المضللة التي تضرب عصفورين بحجر واحد: فهي من ناحية تقدم للغرب مبررات السيطرة والهيمنة، ومن ناحية أخرى تعمل على إفقاد المسلم الثقة في دينه ولغته وتراثه وحضارته وهويته، فيبقى تابعا لحضارة الغالب وثقافته، وتستعين في ذلك بالتغريبيين من بني جلدتنا الذين يقومون بدور الوكيل المحلي في الترويج للفكر الاستشراقي بين ربوع الإسلام.

ومن ثم فلا صحة لمزاعم انتهاء الاستشراق، وما هذه المزاعم إلا مُلهيات؛ كي يكف المسلمون عن مقاومة حركة التغريب النشطة التي تعمل بلا كلل على إبقاء العرب والمسلمين في وضعية التابع المنهزم!

وبناء عليه: فينبغي التنبيه على أن حديث البعض عن (ما بعد الاستشراق)(٥) لا يعني ما يفهم

---

(١) الأنثروبولوجيا – علم الإناسة ANTHROPOLOGY: هو العلم المعني بدراسة الظواهر الإنسانية، وخاصة الظاهرة الثقافية وطرق المعيشة، ومراحل تطورها منذ المجتمعات البدائية وحتى الآن. (الكلمات المفاتيح: معجم ثقافي ومجتمعي)، ريموند ويليامز، (ص ٥٧-٦٠)، ترجمة نعيمان عثمان، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط الأولى ٢٠٠٥.

(٢) الفكر العربي في معركة النهضة، د. أنور عبد الملك، مرجع سابق، ص ١٢٠؛ إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث (ص ٤٠٣)؛ مازن مطبقاني، هل انتهى الاستشراق؟ حقا، ص ٣٢٠. وينظر في الفرق بين اهتمامات المستشرقين القدامى والجدد: (موسوعة المستشرقين)، د. عبد الرحمن بدوي، (ص ١١٩-١٢٢) أثناء ترجمته للمستشرق إجناتس جولدتسيهر؛ حيث قال: ((لم يكن جولدتسيهر من المعنيين بشؤون الشرق المعاصر، ولا بالمسائل الحية التي تضطرب فيه، سواء من هذه المسائل ما هو سياسي وتشريعي، وديني، وحضاري وثقافي. وهو من هذه الناحية يختلف اختلافا بينا عن الغالبية من كبار المستشرقين في القرن العشرين، إن في مادة البحث، أو في منهجه، فهؤلاء في مادة بحثهم يعنون بمشاكل الشرق الحاضرة. وهم في منهجهم يعتمدون كثيرا على ما شاهدوه، وما استطاعوا عن طريق الاتصال الحي المباشر أن يدركوه ويتبينوه)).

(٣) مصطلح يشار به إلى الهيمنة الاستعمارية (الغربية)، ويعبر به في اللغة المعاصرة عن: احتلال أو نزعة تسلُّطيّة من بعض الدول؛ للاستحواذ على بعض الأقاليم المستقلّة أو شبه المستقلّة، بالسيطرة الاقتصاديّة والسياسيّة. ويقال في اللغة المعاصرة أيضا: "مقاومة الإمبرياليّة– الإمبرياليّة الإسرائيليَّة/ السياسيّة". وإمبرياليّ: استعماريّ، ويقال: "حكم إمبرياليّ"، السِّياق الإمبرياليّ، الشَّمال الإمبرياليّ: دول أوروبا– الغرب الإمبرياليّ. معجم اللغة العربية المعاصرة (١/ ١١٦).

(٤) مازن مطبقاني، هل انتهى الاستشراق؟ حقا، ص ٣٠١ نقلا عن آصف حسين.

(٥) ينظر مثلا: أوزبورن (الاستشراق وما بعده: إدوارد سعيد)

من تعبير (ما بعد) من انتهاء المصطلح أو الظاهرة[١]، فلا يفهم من هذا نهاية الاستشراق، لأن الاستشراق لم ينته، وإنما اتخذ أسماء أخرى كما تقدم، وبات الجهاز الاستشراقي يعتمد على الأجيال التي شكلها من الباحثين التغريبيين.

ويحاول الاستشراق الحديث علاج بعض سلبيات الاستشراق القديم. كما أولى الاستشراق الجديد عناية بالعلوم الاجتماعية بعد طول سيطرة الدرس اللغوي (الفيلولوجي) على البحث الاستشراقي القديم[٢].

لكن الاستشراق الجديد لم يستطع أن يخرج عن جدلية العلاقة بين المعرفة والسلطة، ولا تزال صورة الإسلام في أدبياته تكتنفها كثير من المغالطات[٣].

ولهذا رأى د./ **أنور عبد الملك**[٤] أن الاستشراق الجديد لا نجاح له إلا عندما يكون أكثر موضوعية، ويصبح في خدمة مصالح الشعوب الشرقية في صراعها من أجل مستقبل أفضل.

وعلى صعيد منهج الدراسة رأى د. أنور عبد الملك أنه لا بد من توحيد المنهج في دراسة

---

(١) ما بعد (بالإنجليزية: post) —مثلا: «ما بعد الحداثة»=«بوست مودرنيزم»=«post-modernism»، ويقولون أيضا: «ما بعد الأيديولوجيا»، وغيره من المصطلحات التي تتحدث عن «ما بعد» – وكلمة «ما بعد» هنا تعني في واقع الأمر «نهاية»، فـ: «ما بعد الحداثة» تعني: «نهاية الحداثة»، و «ما بعد الأيديولوجيا» تعني «نهاية الأيديولوجيا» (ويظهر هذا في مصطلح «نهاية التاريخ») . ولكن أصحاب هذه المصطلحات آثروا أن يستخدموا الكاسحة «بوست post » ليشيروا إلى أن النموذج المهيمن قد فقد فعاليته، ولكن النموذج الجديد البديل لم يحل محله بعد، فمثلا: «ما بعد العلمانية» تعني أن نموذج العلمانية قد دخل مرحلة الأزمة، ولكن لم يحل محله نموذج آخر، وبناء عليه فـ(ما بعد الاستشراق) يعني أن الاستشراق دخل مرحلة الأزمة، لكن لم يحل محله نموذج آخر. وينظر: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، د. عبد الوهاب المسيري (١/٢٢-٢٧)، القاهرة، دار الشروق، ط ١.

(٢) أنور عبد الملك: الاستشراق في أزمة، ص ٨٠.

(٣) رشيد بو طيب في: استشراق ما بعد الاستشراق .. صورة الإسلام في الخطاب الألماني المعاصر، الدقيقة: ٣٣، على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=sMeyvk٩oCw٨

(٤) مفكر مصري، نصراني. له إلمام بالثقافة الغربية، وكثيرا ما يكتب باللغة الفرنسية، وله إسهام بارز في نقد الفكر الاستشراقي، ويرى أن المصادر الغربية الرئيسية عن العالم الإسلامي كلها من تأليف المستشرقين، ((وليس منهم واحد إلا وادعى لنفسه أنه حامي حمى العروبة والإسلام، والأمين على مصائر العالم العربي، والصديق المتودد إلى شعوبها ومثقفيها، أي: الوسيط بين العرب المتخلفين المترَوين الثائرين من ناحية، وبين العالم المعاصر وحضارة المستقبل من ناحية أخرى، بل وإن غالبية المتخصصين في الدراسات العربية الحديثة والمعاصرة اليوم هم من رجال الصهيونية، وقد راح جزء منهم يتستر وراء (التنكر) لمبالغات السياسة العنصرية الصهيونية؛ بقصد الإبقاء على جسور (الحوار) مع الرأي العام العربي. هذا شأن معظم المصادر الغربية الرئيسية. اللهم إلا أعمالا نادرة، جادة، دقيقة، لم تجد بعد ما هي جديرة به من الاهتمام. أما المصادر الثانوية فهي تتكون من مجموعة من الرسائل الجامعية المنشأة في مراكز الاستشراق بالجامعات الغربية، وبعض المحاولات المنشأة خارج الديار العربية أو داخلها، وكلها نابعة من منهل الفكر الغربي المهيمن حتى الآن رغم انزواء نفوذ الاستعمار التقليدي في العالم العربي)). الفكر العربي في معركة النهضة، مرجع سابق، ص ١١.

الظواهر سواء كان موضوع الدرس هو الشعوب الشرقية أو الظواهر الاجتماعية لدى الـشعوب الأخرى بما فيها الأوربية[1].

وعلى صعيد الاهتمامات التي يعنى بها الاستشراق الجديد، فهو، خاصة الأمريكي، يولي عناية خاصة بصياغة إسلام جديد يلائم المعايير الأمريكية التي تريد أمريكا فرضها في العالم الإسلامي. وتعد مؤسسة (راند) نموذجا لما يقوم به الاستشراق (الأمريكي) من تبشير بنسخة إسلامية محدّثة يروَّج لها على نطاق واسع؛ حيث أصدرت تقريرا عما أسمته (الإسلام المدني الديمقراطي)، وهو الإسلام المصنوع استشراقيا -وفقا للمعايير الأمريكية- من أجل نشره والتبشير به في العالم الإسلامي.

وبناء على ما سبق: يتبين لنا أن الحركة الاستشراقية لا تزال ناشطة حتى لحظة كتابة هذه السطور، ولا تزال تختلق الصور المضللة التي تضرب عصفورين بحجر واحد: فهي من ناحية تقدم للغرب مبررات السيطرة والهيمنة، ومن ناحية أخرى تعمل على إفقاد المسلم الثقة في دينه ولغته وتراثه وحضارته وهويته، فيبقى تابعا لحضارة الغالب وثقافته، وتستعين في ذلك بالتغريبيين من بني جلدتنا الذين يقومون بدور الوكيل المحلي في الترويج للفكر الاستشراقي بين ربوع الإسلام.

الفرع التاسع

تعريف بأهم المستشرقين الذين عنوا بعلم الأصول

بطبيعة الحال لا يتسع المقام هنا للتعريف بالمستشرقين كلهم؛ لأن هذا ليس غرضا مقصودا في هذا البحث، وإنما اخترت التعريف بأهم المستشرقين الذين كان لهم عناية بالكتابة عن علم الأصول.

ومن رواد المستشرقين الذين كان لهم أبحاث في الفقه وأصوله المستشرق المجري (إيجناتس **جولدزيهر** = Ignaz Goldizher)[2]، وهو يعد أستاذا لمن جاء بعده، وله عدة كتب أودع فيها آراءه فيما يتعلق بدراسات الشريعة، أشهرها كتاب (العقيدة والشريعة في الإسلام)، وله أيضا (مذاهب التفسير الإسلامي)[3].

---

(١) أنور عبد الملك: الاستشراق في أزمة، ص ٩٠.

(٢) مستشرق مجري يهودي، ولد سنة (١٨٥٠)، تعلم في بودابست، ثم رحل إلى سوريا وصحب الشيخ طاهراً الجزائري مدة، ثم رحل إلى مصر وصحب عدداً من علماء الأزهر، له مؤلفات في الدين والأدب باللغات الأوروبية، وترجم بعضها للعربية، توفي سنة (١٩٢٠). انظر: موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمن بدوي (١١٩-١٢٢)؛ الزركلي: الأعلام (١/٨٤)، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (٢/ ٦٨٩).

(٣) ينظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية (١١/ ٣٤٩٩)؛ مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم (ص: ٦)، د. محمد مهر علي (المتوفى: ١٤٢٨هـ)، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

وقد أخطأ **جولدزيهر** في نظرياته عن المصادر الإسلامية من نواحٍ، الرئيسة منها أنه تجاهل اهتمام المحدِّثين الشديد بنقد الحديث سندا ومتنا. وفي الواقع قام بفحص فرضيته مستشرقٌ شهير في الربع الأول من القرن العشرين، وهو **هوروفيتس** (J. Horovitz) الذي كتب سلسة من رسائل علمية معمقة أثبت فيها أن جمع الأحاديث وتدوينها بدأ بدقة في الربع الثاني من القرن الأول الهجري. فلم تلق نظرية جولدزيهر قبولاً من قبل عامة المستشرقين، وإن تأثر به بعضهم مثل **شاخت**[1].

ويعد المستشرق الألماني **جوزيف شاخت** - J. Schacht - من أبرز الأسماء في هذا الميدان؛ حيث إن له كتابا بعنوان (أصول الفقه الإسلامي) أودع فيه بعض الآراء حول علم الأصول [2].

وفي منتصف القرن العشرين تأثر **جوزيف شاخت** (Joseph Shacht)، وهو وقتئذ أستاذ بمدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن (School of Oriental and African Studies)، بأفكار شيخ المستشرقين: **إيجناتس جولدزيهر** حول أصول التشريع الإسلامي، فضخمها في كتاب بعنوان: (Origins of Muhammadan Jurisprudence) (أصول فلسفة التشريع الإسلامي) . ذهب فيه **شاخت** إلى القول بأن الروايات الإسلامية لا صحة لها على الإطلاق، وحتى الروايات التاريخية لا يمكن الاعتماد عليها؛ إذ إنها وضعت لأغراض تشريعية، وأن الشريعة الإسلامية كانت خارج نطاق الدين الإسلامي، وأن القرآن لم يكن مصدرا لها خلال القرنين الأول والثاني من الهجرة[3].

يقول د. مصطفى السباعي: ((في جامعة «ليدن» بهولندا اجتمعتُ بالمستشرق اليهودي «شَاخْتْ» وهو الذي يحمل في عصرنا رسالة «جولدتسيهر» في الدَسِّ على الإسلام والكيد له، وباحثته طويلا في أخطاء «جولدتسيهر» وتعمُّده تحريف النصوص التي ينقلها عن كتبنا، فأنكر ذلك أول الأمر، فضربت له مثلاً واحداً ممَّا كَتَبَه جولدتسيهر في تاريخ «السُنّة» ... وكيف حرَّف قول الزُّهْري: «إنَّ هؤلاء الأمراء أَكْرَهونا على كِتَابَةِ «الأَحَاديثَ» إلى لفظ «على كتابة أحاديث» فاستغرب ذلك، ثم راجع كتاب جولدتسيهر - وكنا نجلس في مكتبته الخاصة - فقال:

(١) مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم (ص: ٦)، د. محمد مهر علي (المتوفى: ١٤٢٨هـ)، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

(٢) الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، د. مصطفى السباعي (ص: ٤٩).

(٣) مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم (ص: ٦)، د. محمد مهر علي (المتوفى: ١٤٢٨هـ)، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف؛ وينظر: المستشرقون ومصادر التشريع، مرجع سابق، (ص: ٢٣)؛ مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، المرجع السابق (ص: ٦).

معك الحق أن جولدتسيهر أخطأ هنا، قلت له: هل هو مجرد خطأ؟ فاحتدَّ وقال: لماذا تسيئون به الظن؟ فانتقلت إلى بحث تحليله لموقف الزُّهْري من عبد الملك بن مروان، وذكرت له من الحقائق التاريخية ما ينفي ما زعمه **جولدتسيهر** (...) وبعد مناقشة في هذا الموضوع قال: وهذا خطأ أيضاً من جولدتسيهر، ألاَ يخطئ العلماء؟ قلتُ له: إن جولدتسيهر هو مؤسس المدرسة الاستشراقية التي **تبني حُكمها في التشريع الإسلامي على وقائع التاريخ نفسه**، فلماذا لم يستعمل مبدأه هنا حين تكلم عن الزُّهْري؟ وكيف جاز له أن يحكم على الزُّهْري بأنه وضع حديث فضل المسجد الأقصى إرضاء لعبد الملك ضد ابن الزبير، مع أن الزُّهْرِي لم يلق عبد الملك إلا بعد سبع سنوات من مقتل ابن الزبير؟ وهنا اصفرَّ وجه «شَاخْتْ» وأخذ يفرك يداً بيد. وبدا عليه الغيظ والاضطراب، فأنهيت الحديث معه بأن قلت له: لقد كانت مثل هذه «الأخطاء» كما تسميها أنت، تشتهر في القرن الماضي، ويتناقلها مستشرق منكم عن آخر على أنها حقائق علمية، قبل أن نقرأ –نحن المُسْلِمين– تلك المؤلفات إلا بعد موت مؤلفيها، أما الآن فأرجو أن تسمعوا منا ملاحظاتنا على «أخطائكم» لتصحِّحُوها في حياتكم قبل أن تتقرر كحقائق علمية))[1].

ومن المستشرقين الذين كان لهم اهتمام بالأصول: الهولندي: **سنوك هرخرونيه**، وتكلم عن أصل الإجماع، وتأثر د. **حمادي ذويب** بكلامه، واعتمد عليه في التشكيك في هذا الأصل[2].

و(**سنوك هرخرونيه**) نموذج للمستشرق الموظف لدى جهاز الاستعمار؛ حيث كان له دور في دعم الاستعمار الهولندي لإندونيسيا، ولجأ إلى أساليب خادعة لأهل البلد.

وكذلك يبرز اسم المستشرق الإنجليزي (نويل كولسون) (N.J. Coulson) الأستاذ بجامعة لندن سابقا؛ حيث كتب كتابا عن تاريخ التشريع، وأودع فيه بعض الآراء المتعلقة بنشأة علم الأصول، وقد ناقشها أستاذنا **الدكتور محمود عبد الرحمن** في بحثه عن رؤية المستشرقين والمستغربين في نشأة علم الأصول[3].

وذكر **الدكتور محمود عبد الرحمن** أن التقليد شائع في أوساط هؤلاء المستشرقين؛ فـ(شاخت) مكرر لـ(جولدتسيهر) فهو تلميذه، و(**كولسون**) امتداد لـ(شاخت) ومكرر لقوله، وقد صرح محمد أركون أن هؤلاء هم المختصون بنقد الفكر الإسلامي[4]، و د. حسن حنفي تلميذ كولسون[5].

(١) الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، د. مصطفى السباعي (ص: ٤٩).
(٢) موجز دائرة المعارف الإسلامية (٢/ ٤٥١).
(٣) رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم الأصول وتفنيدها، مرجع سابق، (ص ٣٧)
(٤) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ٤٤ .
(٥) رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم الأصول، المرجع السابق، (ص ١٣)؛ وينظر: د. فهد الحمودي، نقد =

فجوزيف **شاخت** و نويل **كولسون** أساتذة لمن جاء بعدهم من مستشرقين ومستغربين، وتعد أبحاثهم مراجع لمن أتى بعدهم، وآراؤهم هي هي آراء من كتب بعدهم: نسب إليهم أو لم ينسب[(١)]

ومن الجدير بالذكر هنا أن **كولسون** رغم تقليده لشاخت في كثير من آرائه إلا أنه وجه نقدا لمزاعمه التي يثير فيها غبار الشكوك حول المصادر الإسلامية، خاصة السنة النبوية.

فقال ن. ج. كولسون (N.J. Coulson): إن فرضية شاخت تؤدي إلى إيجاد فراغ تاريخي لا يمكن قبوله نظراً للواقع. وشاطره في هذا النقد باحثون آخرون، فقال وات (W.M. Watt) : إن علماء الغرب يقبلون صحة عامةِ ما جاء في كتب السيرة ويكملونها بما يوجد من الإشارات في القرآن، وإن الأسلوب الأفضل هو اتخاذ الروايات والإشارات القرآنية لِيُتِمَّ بعضها بعضا[(٢)].

وقد بلغ من نفوذ **جوزيف شاخت** أن وصفه وائل حلاق بأنه ((أبو هذا الفرع ... ولا ينبغي أن ينافسه أحد في ذلك، فالقبضة التي يمتلكها على عقول المستشرقين المختصين ممن هم على قيد الحياة في القانون الإسلامي إنما تعود في معظمها لحماسهم ولإجماعهم على مراقبة ورصد أي أصوات معارضة أو نقدية لبحوثه في المؤتمرات والندوات. وفي الحرم الجامعي[(٣)]))

كما يبرز في هذا السياق اسم المستشرق والفيلسوف الفرنسي (ليون برانشفيك، ت ١٩٤٤)؛ حيث كان له دراسات عن رسالة الشافعي، ونظرات في علم الأصول عرضها أثناء تقديمه لكتاب د. حسن حنفي (مناهج التفسير .. محاولة في علم الأصول)[(٤)].

ومنهم أيضا المستشرق البريطاني نورمان كولدر (Calder Norman)[(٥)]، وله مقال عن

نظرية المدار .. إعادة رسم خارطة النظريات الغربية حول أصول الشريعة الإسلامية، ص ١٧ وفي هامشها نقل عن وائل حلاق أن ((العلماء مجمعون على أن شاخت هو الذي وضع ملامح الدراسات الاستشراقية للتشريع الإسلامي؛ ولذلك فهو يعتبر الأب، إذا ما صح التعبير، وما من منافس له))، وينظر: وائل حلاق، دراسات في الفقه الإسلامي (ص ١٣٣).

(١) رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم الأصول وتفنيدها، (ص ١٣).

(٢) مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، مرجع سابق، (ص: ٧).

(٣) وائل حلاق، دراسات في الفقه الإسلامي، ص ١٣٤، مركز نماء.

(٤) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق (ص ٢٦).

(٥) ولد نورمان كولدر في ٢١ من مارس عام ١٩٥٠م في بوكي، باسكتلندا، ثم التحق بمعهد الدراسات الشرقية بجامعة أكسفورد لدراسة البكالوريوس عام ١٩٦٩م، حيث حصل على درجة الشرف الأولى في العربية والفارسية، وكانت وفاته يوم ١٣ فبراير من سنة ١٩٩٨م عن عمر يناهز ٤٧ سنة، وترك كولدر عددا من المؤلفات وهي : رسالته للدكتوراه، والمعنونة بـ: (هيكلة السلطة في فقه الإمامية الاثني عشرية) أولا. وثانيا: نشر كتابا بعنوان: (دراسات في الفقه الإسلامي القديم). وله مقالات أخرى. تنظر ترجمته في: عبد الحكيم المطرودي: تاريخ تأليف المصادر الفقهية القديمة عند المستشرق نورمان كولدر ورد بعض المستشرقين عليه (ص ١٤٦).

الاختلاف والإجماع في كتاب الرسالة للشافعي[1]، وانفرد برأي في تاريخ تأليف كتاب الرسالة للشافعي؛ حيث رأى أنه صنفه في السنة التي مات فيها وهي سنة (٢٠٤هـ)[2]، وتقدم نقده في التمهيد.

وكان لوائل حلاق –وهو معدود من المستشرقين وفقا لبعض تعريفات الاستشراق– إسهام في هذا الإطار؛ حيث كتب بحثا بعنوان: (**هل الشافعي هو مؤسس علم الأصول**)، ورأى فيه أن مقولة تأسيس الشافعي لعلم الأصول تحتاج إلى إعادة نظر. هذا فضلا عن آراء أخرى لوائل حلاق مبثوثة في كتبه، وخاصة كتاب (نشأة النظريات الفقهية)، وستأتي مناقشة آراء وائل حلاق في هذا الصدد.

وقد عني د. وائل حلاق –في جل دراساته– بأن يطرح نفسه بديلاللمستشرق **جوزيف شاخت** ومدرسته. وعلى الرغم من تأثر **حلاق** ببعض التحليلات الاستشراقية في دراساته عن تاريخ الفقه وأصوله .. لكن يحسب له أنه ((نقد ونقض المدرسة الاستشراقية؛ حيث أصابها في مقتل بنقضه مدرسة **شاخت،** ما دعا كثيرين من تلامذة **شاخت** إلى محاولة تجاهل مدرسة حلاق، لكنهم فشلوا في ذلك؛ فلا يوجد مرجع أو مقرر إلا ومؤلفات حلاق من المصادر والمراجع الرئيسة فيه))[3].

وقد بلغ نقد **وائل حلاق** ذروته حين وصف كتاب **جوزيف شاخت** (**أصول القانون المحمدي**) بأنه كان أكثر سلبية منه إيجابية[4].

خاتمة وتلخيص: في ختام هذا المطلب يتحصل أن الاستشراق لم يكن مجرد دراسات متعلقة بالشرق والعالم الإسلامي، وإنما هو جهاز يتبنى خطابا قام بصناعة صور نمطية غير حقيقية عن الشرق والإسلام والعروبة، وهذه الصور تم توظيفها في إيجاد المبررات الثقافية لإخضاع هذا الشرق، ولا يرد على هذا وجود مستشرقين منصفين؛ لأن الباحث قد ميز بين الاستشراق جهازا وخطابا، وبين آحاد المستشرقين، فوجود مستشرقين منصفين لم يمنع حقيقة أن التوجه العام للخطاب الاستشراقي كان منصبا في تشكيل هوية الغرب المتفوق وتقديم مسوغات الهيمنة

---

(١) Norman Calder, "Ikhtilaf and Ijma' in Shafi'i's Risala," Studia Islamica ٥٨ (١٩٨٣), pp. ٥٥–٨١.

(٢) عبد الحكيم المطرودي، تاريخ تأليف المصادر الفقهية القديمة عند المستشرق نورمان كولدر ورد بعض المستشرقين عليه (ص ١٥٧) .

(٣) د. فهد الحمودي، مقدمة كتاب (مقالات في الفقه) لوائل حلاق، مرجع سابق، ص ١١-١٢

(٤) وائل حلاق، دراسات في الفقه الإسلامي، مركز نماء، (ص ١٣٣)؛ د. فهد الحمودي، مقدمة كتاب مقالات في الفقه، مرجع سابق، ص ١٤

الغربية، ولهذا رفض الباحث تفرقة البعض بين الاستشراق العلمي والاستشراق السياسي، فالظاهرة الاستشراقية –من حيث الجملة- متورطة في المشروع الاستعماري، ولها دور مهم في إخضاع الشرق والعالم الإسلامي وإبقائهما في خانة التبعية، لنحو قرنين من الزمان، وإن وجد (أفراد) من المستشرقين كانت أغراضهم علمية صرفة.

كما تحصل أن الاستشراق لم يكتف بدراسة الإسلام والتراث دراسة وصفية، وإنما عمل –بالتوازي مع النشاط الاستعماري- على تغيير طبيعة الدين والشريعة والعلوم الإسلامية؛ توصلا إلى تغيير هوية المجتمعات الإسلامية، وهي العمليات التي أسماها البحث (**علمنة الدين والمجتمعات الإسلامية**).

كما أن الاستشراق استعان في إتمام هذا المقصد بالحداثيين العرب (**التغريبيين**)، خاصة **الفرانكفونيين**[1]؛ لأنهم أقدر على مخاطبة العقل المسلم، كما أصدرت المؤسسات الاستشراقية توصيات تتضمن إجراءات يتعين تنفيذها في المجتمعات الإسلامية؛ لاستتمام عمليات **العلمنة** وفقًا للرؤية الاستشراقية، وكان من أشهرها تقارير مؤسسة (**راند**) كما تقدم.

كما بين البحث أن نقد الاستشراق والتغريب لا يعني أن أهل الشرق يجب أن يكونوا ضد الغرب على الدوام، بل يعني أن يتحرروا من التبعية، ثم يصوغوا علاقاتهم معه على وفق قواعد: العدالة والتعاون والدعوة بلا ذوبان.

(١) المقصود بالفرانكفونية: مفهوم يطلق على الناطقين باللغة الفرنسية، ثم اتسع استعماله بحيث أصبح (التزاما آيديولوجيا)؛ لإشاعة وترويج اللغة والثقافة الفرنسية، والمحافظة عليها، وخصوصا في المستعمرات الفرنسية السابقة، وترعاه مؤسسات متنوعة. والفرانكفونية –من حيث إنها مدرسة حداثية معنية بإعادة تأويل التراث الإسلامي- عرفها الكاتب بأنها: ((تيار حداثي عربي معاصر يعمل على إعادة تأويل التراث الإسلامي باستلهام المناهج الفرنسية، بما يعني تطويع الثقافة المقروءة لصالح الثقافة القارئة، والواقع أن كثيرا من الحداثيين العرب لا يخفون أنهم يتصفحون التراث بعدسات فرنسية، حتى قال الجابري: "الملاحظة التي أبداها أحد الزملاء حينما قال: (إن الإبستمولوجيا الفرنسية حاضرة أكثر فيما كتبت)، فعلا هذا صحيح، وهو راجع إلى عدة أسباب، ذاتية وموضوعية، فأما الأسباب الذاتية فهي أننا في المغرب مرتبطون بالثقافة الفرنسية أكثر مما نحن مرتبطون بالثقافة الأنغلوسكسونية". وبذات الوضوح يعترف أركون بعدساته الفرانكفونية، فيقول: "المنهجيات التي أطبقها على التراث العربي الإسلامي هي المنهجيات نفسها التي يطبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي، أو الأوربي)). مآلات الخطاب المدني، ص ٢٩ .

المطلب الثاني

المدرسة الحداثية التغريبية وأبرز أعلامها الذين تعرضوا لعلم الأصول

وفيه فرعان:

الفرع الأول: التعريف بالمدرسة الحداثية التغريبية

الفرع الثاني: التعريف بأهم أعلام المدرسة الحداثية التغريبية

الفرع الأول: التعريف بالمدرسة الحداثية التغريبية

لقد عملت المدرسة الاستشراقية على توليد مدرسة استشراقية أخرى لقبها الباحث بالمدرسة الحداثية التغريبية، فأما تسميتها بالحداثية فنسبة إلى الحداثة، وأما تسميتها التغريبية فنسبة إلى (التغريب)، والمقصود به: (فرض أنماط الفكر وأساليب الحياة السائدة في الغرب داخل نطاق المجتمعات الشرقية، خاصة الإسلامية).

وقد لقبت المنتمين لهذه المدرسة بـ(**التغريبيين**)[1]، وأعني بهم: الكتّاب والمثقفين العرب الذين بحثوا في الدراسات الإسلامية بناء على مناهج المستشرقين في التعامل مع التراث الإسلامي، وفي الغالب ما تأتي نتائجهم قريبة من النتائج التي انتهى إليها المستشرقون، وأحيانا تكون استنساخا لآراء المستشرقين، وبعضهم يستنسخها استنساخا مشوها بحيث يبدو كلام المستشرق أقل غلوا من كلام التغريبي الذي نقل عنه.

ويمكن تعريفهم بأنهم: ((مجموعة الكتاب المعاصرين الذين يشتركون في تبني عدة أفكار، مثل: الذاتية، والعقلانية، والعلمانية، ونسبية الحقيقة، ونزع القداسة، والتاريخية، والدعوة للقطيعة مع الماضي، وتجاوز ما قرره السابقون، وفتح باب التأويل، وإعادة فهم النصوص فهما جديدا، واستحداث مناهج جديدة للتعامل مع التراث ونصوص القرآن والسنة، مأخوذة في الغالب من

(١) قد تعددت ألقاب التغريبيين وأسماؤهم لدى الباحثين: فلقبهم اليعض بالحداثيين باعتبار أنهم تبنوا نهج الحداثة الغربية في التعامل مع قضايا الإسلام والتراث، ويسميهم البعض: (العصرانيين). ويلقبهم أستاذنا الدكتور محمود عبد الرحمن بـ(المستغربين)، وهو ما ظهر في عنوان بحثه: (رؤية المستشرقين والمستغربين في نشأة علم الأصول). ويستخدم الباحث تعبير (التغريبيين)؛ كي لا يلتبس (الحداثي التغريبي) بالباحث في علم (الاستغراب)، وهو العلم الذي يعنى بدراسة الغرب وما يتعلق به. ينظر: (مقدمة في الاستغراب) للدكتور/ حسن حنفي، (ص: ٦-١٣)؛ (روح الحداثة .. مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية) مرجع سابق، ص ١٢، ٦٢؛ (الاستشراق) لإدوارد سعيد، بترجمة د. كمال أبي ديب، مقدمة المترجم، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ط العربية السابعة ٢٠٠٥، ص ٢٨، مادة: (علموي)؛ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د. عبد الوهاب المسيري (٤٧٣/١).

تراث الغرب النقدي والألسني))[1].

والحداثة هي مصطلح مضطرب، يشوبه كثير من الالتباس، ويمكن تقريبه إجمالا بأن يقال: إن الحداثة تعبر عن اتجاه عام ظهر في الغرب يعبر عن انتقاله من عصر سلطان الدين والروح إلى عصر سيطرة العقل، حيث لا سلطان على الإنسان والطبيعة إلا سلطان العقل والعلم (بالمفهوم المادي الذي افترض التناقض بين الدين وبين العقل والعلم)، ما يعني –عند البعض– النموذج النهائي للتقدم البشري، ما أفضى إلى فلسفة (مادية) تقوم على فك الارتباط بين المقدس والدنيوي، ورد كل شيء إلى "المادة" والتفسير المادي، ثم تطور الأمر في –التفسير الحداثي للدين– إلى رد الوحي والتاريخ إلى أسباب "مادية".

ويطلق بعض الكتاب مفهوم (الحداثة) بما يكاد يختزل المفهوم في بعض التيارات الأدبية التي عملت على استثمار النظريات الألسنية الحديثة، كالبنيوية والتفكيكية، وهو اختزال معيب. وقد حاول بعض التغريبيين استثمار هذه النظريات في نقد وتفكيك التراث الإسلامي قبل اختبار صلاحيتها والوقوف على مدى مقدرتها (نجاعتها) التفسيرية، ما نجم عنه الخروج بنتائج ومقولات شابتها آفات السطحية، وقلب الحقائق عن الوحي والتاريخ الإسلامي. ((وهذه المظاهر المختلفة للحداثة –في تنوعها وتدرجها– يمكن أن تختزل إلى عنصرين رئيسيين: الحداثة المادية، وتعني: التحسنات التي تلحق الإطار الخارجي للوجود الإنساني، والحداثة الفكرية، وتعني: الرؤية والمناهج والمواقف الذهنية التي تهيئ تعقلا يزداد تطابقه بالتدريج مع الواقع [...]والحداثة المادية أيسر حدوثا من الحداثة الفكرية))[2].

وقد عد الباحث المدرسة التغريبية امتدادا للمدرسة الاستشراقية وليست مدرسة مستقلة بذاتها، وذلك للتبعية المفرطة من التغريبيين والتي لا تعدو أن تكون ترديدا واستنساخا لمقولات المستشرقين ومناهجهم ونتائج أبحاثهم، و لم يقف الحال بالتغريبيين عند التبعية فقط بل إن منهم من يردد آراء المستشرقين دون عزوها إليهم حتى يتوهم قارئها بأنهم أصحابها[3].

---

(١) عرفهم بذلك: الدكتور/ أحمد قوشتي في: موقف الاتجاه الحداثي من الشافعي، مرجع سابق (ص ١٤).

(٢) مدارات الحداثة، د. محمد سبيلا، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، ط١، ٢٠٠٩، (ص: ١٢٩).

(٣) ينظر: مقدمة تحقيق رسالة في الطريق إلى ثقافتنا (ص ٠) ط: مكتبة المدني ؛ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص: ٤٥١؛ التأويل الحداثي للتراث، مرجع سابق، (ص ١٤).

ويحسن هنا الاستشهاد بما وقع للدكتور علي حسن عبد القادر عندما ألف كتابا، وردد فيه شبه المستشرقين، وطعنهم في الإمام الزهري، فثار عليه الأزهر، فقال له الأستاذ أحمد أمين: "إن الأزهر لا يقبل الآراء العلمية الحرة، فخير طريقة لبث ما تراه من أقوال المستشرقين ألا تنسبها إليهم بصراحة، ولكن ادفعها إلى الأزهريين على أنها بحث منك، وألبسها ثوبا رقيقا لا يزعجهم مسها، كما فعلت أنا في فجر الإسلام وضحاه". السنة ومكانتها للسباعي، ط المكتب الإسلامي (١/ ٢٣٨)؛ وينظر أيضا: (التأويل الحداثي للتراث)، مرجع سابق، ص ٥١، ط:
=

وفي هذا يقول أستاذنا الدكتور **محمود عبد الرحمن**: ((ولقد وقفت على عشرات الكتب ومثلها من الأبحاث الكبيرة والصغيرة، وأضعافها من المقالات، تتناول قضايا تم عرضها من قبل المستشرقين قديما، وإذ بها تعاد مرة أخرى بألسنة عربية، وليس لهؤلاء الكتاب إلا الشحن من هناك والتفريغ في موانينا دون نسبة، بل وربما يظهرونها على أنها من بنات أفكارهم ويتعمدون ذلك؛ عملا بنصيحة الأستاذ أحمد أمين للدكتور علي حسن عبد القادر)) [١].

ويرى د./ **رضوان السيد**[٢] أن الاستشراق قد شهد أولى الهجمات القاسية عليه في سياق الرد على كتاب علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم)؛ إذ قيل: إنه استند في كتابه إلى "توماس أرنولد" أو "مرغليوث"[٣] أو "بارتولد"، الذين كتبوا إبان الحرب العالمية الأولى – وأثناءها– في موضوعات مشابهة. وجاء كتاب الدكتور طه حسين "في الشعر الجاهلي"؛ فأثار ردود فعل أعنف؛ لما اعتُقد فيه من مساس بالقرآن، فاشتدت الحملة على المستشرقين في دراساتهم للنص القرآني، وفي ذهابهم للقول بانتحال الشعر الجاهلي، وهو ما ذهب إليه الدكتور طه حسين أيضًا[٤].

دار الحضارة، حيث وثّق إعجاب الأستاذ أحمد أمين بأعمال المستشرقين، وذكر أن الأستاذ أحمد أمين –في سلسلته التي بدأها بـ(فجر الإسلام)– عرض أقوال المستشرقين –بلغة دبلوماسية ذات لباقة– وعزاه أيضا للدكتور. مصطفى السباعي في المرجع المذكور أعلاه، وينظر: تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٥٣، حيث وثّق إقرار الأستاذ أحمد أمين كلام بعض المستشرقين عن: قصور العقل العربي وعجزه عن النظر العام الشامل للأشياء، وخطئه في نسبة مثل هذا القول للشهرستاني بناء على سوء تأويله لكلام الشهرستاني، وعزاه د. مصطفى السباعي لـ (فجر الإسلام) للأستاذ أحمد أمين ٤٩/١.

(١) رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم الأصول، مرجع سابق، (ص ١٢).

(٢) رضوان نايف السيد، كاتب ومثقف لبناني بارز، معاصر، باحث في الدراسات الإسلامية، ولد في ترشيش (جبل لبنان) في ١٩٤٩/١٠/١٠، درس في الأزهر الشريف، وحصل على الدكتوراه من ألمانيا عن: (ثورة ابن الأشعث و القراء – دراسة في التاريخ الديني والاجتماعي للعصر الأموي المبكر)، أطروحة دكتوراه بالألمانية نشرت بفرايبورغ عام ١٩٧٨، وقام بتدريس علم الأصول في الجامعة اللبنانية وعدد من الجامعات، ومن مؤلفاته الأخرى: (المستشرقون الألمان، النشوء والتأثير والمصائر). دار الكتاب الجديد. بيروت. ٢٠٠٧؛ (مفاهيم الجماعات في الإسلام)، بيروت ١٩٨٤، ١٩٩٥؛ (رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام). ينظر للتفاصيل عنه: الموقع الشخصي للدكتور رضوان السيد على الرابط:

http://www.ridwanalsayyid.com/cv.aspx

(٣) د. س. مرجوليوث D. S. Margoliouth: مستشرق إنجليزي متعصب ضد الإسلام، ومن محرري "دائرة المعارف الإسلامية". كان عضوا بالمجمع اللغوي المصري والمجمع العلمي في دمشق، ومن كتبه:

- "التطورات المبكرة في الإسلام" صدر في سنة ١٩١٣.
- "محمد ومطلع الإسلام"، صدر في سنة ١٩٠٥.
- "الجامعة الإسلامية"، صدر في سنة ١٩١٢. ينظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق (ص: ٤٥١).

(٤) د. رضوان السيد، المرجع السابق.

الفرع الثاني: التعريف بأهم أعلام المدرسة الحداثية التغريبية

من أبرز أسماء الحداثيين التغريبيين الذين تعرضوا بالنقد لعلم الأصول: الدكتور محمد أركون، الأستاذ الجزائري الراحل، المتخصص في الدراسات الإسلامية بجامعة السوربون سابقا؛ حيث كان له العديد من الكتابات النقدية لعلم الأصول، جريا على المناهج الاستشراقية، وقد تقدمت الإشارة إليه في معرض النقل عن د. عبد المجيد الصغير في بيان مدى تقليد التغريبيين للمستشرقين، وغرابة التحليلات والنتائج التي انتهوا إليها بناء على استخدام المناهج الاستشراقية في تفسير ظواهر علم الأصول وأعمال أئمته كالشافعي والشاطبي(١).

ود. محمد أركون ((يظهر جليا لمتتبع كتبه وأبحاثه أنه محكوم برؤية استشراقية مغلفة بغلاف النقد التاريخي العلمي.

فهو -كغيره من العلمانيين- يُكِنّ عداء عميقا وجذريا للإسلاميين، بل ولرجال الدين والعلماء والفقهاء على مر العصور، لكن هو أكثر عدائية مع الإسلاميين.

وعامة كتبه وخاصة «قضايا في نقد العقل الديني» مليء بالتهجمات الرخيصة، وطافح بأطنان من التهم البئيسة والاتهامات المجانية الخسيسة، ولا يفرق بين إسلامي وآخر، فالكل متطرفون دوغمائيون(٢) دمويون.

بينما نراه إذا ذكر أستاذه المستشرق الألماني ربيجيس **بلاشير** ونحوه من الغربيين والمستشرقين انْحَلَّت حُبْوَتُه، وانطلق لسانه كالسيل الجارف تمجيدا وتبجيلا، حتى إنه ليثني على الكتابات الاستشراقية الناقدة لصحة جمع القرآن، أمثال كتابات: المستشرق الألماني: **نولدكه**، في كتابه: تاريخ القرآن، وشوالي، وبيرغستراسير في كتابيهما: جمع القرآن، وتاريخ النص القرآني(٣).

ومع أن د. **أركون** ينتقد المنهجية الاستشراقية في كثير من كتاباته، ولكنه لم يخرج عن الإطار العام للفكر الاستشراقي في موقفه من القرآن الكريم، بل إن نقده للفكر الاستشراقي لم يكن دفاعاً عن الإسلام، ولكن ـــ على حد قوله ـــ لعجز هذا الفكر عن تجاوز الدراسات الوصفية إلى الدراسات النقدية التفكيكية(٤) للقرآن الكريم الذي استطاع — على حد ما يتوهم — أن يصل هو

---

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (ص ٢٨).

(٢) يكثر د. محمد أركون من استخدام هذا المصطلح الفرانكفوني في الهجوم على خصومه، والمراد به (العقائدية الضيقة، أو: المغلقة). ينظر: (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، د. محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط الثالثة، ٢٠٠٦، مقدمة المترجم (ص: ١٠).

(٣) ينظر: عبدالرزاق هرماس، تفسير القرآن الكريم في كتابات المستشرقين، مجلة البحوث الإسلامية، إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، العدد ٦٧، ص١٤٠؛ الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص ٣١ مشيرا إلى: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص٩٣.

(٤) تعد (التفكيكية) من أهم النظريات الفلسفية التي استخدمها المنظور الاستشراقي في نقد التراث الأصولي؛ إذ تشيع =

إليه، ومع ذلك فإنه يصرح بتأثره بالفكر الاستشراقي وبعدد من المستشرقين في عدد من كتاباته، ولا يستطيع إخفاء إعجابه بهم[1].

بل الأكثر من هذا كتب في الكتاب (٢٢٩) مقالا مطولا حول التسامح واللاتسامح. وفي نفس الكتاب كان نصيب الإسلام قرآنا وسنة وفقهاء: اللاتسامح. وكال لهم مختلف أنواع الاتهامات من مثل: إن الإسلام عنيف ويؤصل للعنف من خلال مصدره الرئيسي القرآن، وخاصة سورة التوبة.

فهو من جهة يؤصل لثقافة التسامح مع الآخر، ويعاتب القرآن والسنة لإشاعتها ثقافة اللاتسامح. ومن جهة يمارس اللاتسامح مع دينه وقرآنه وسنته تحت ستار النقد التاريخي، فهو ليس معنيا بالتسامح مع غرمائه التقليديين، وإنما عليهم هم أن يتسامحوا معه ومع اليهود المحاربين والغاصبين))[2].

في كتاباتهم عبارات مثل: (تفكيك التراث)، ونحوها. و«التفكيكية» (بالإنجليزية: deconstruction)، منهج لقراءة وتفكيك النصوص يستند إلى الرؤية الفلسفة العامة، ويهدف للكشف عن المسكوت عنه في النص، وإظهار التناقض الأساسي الكامن في النصوص، وهو التناقض بين المنطق (الظاهر) الذي يعلن عنه النص وبين المنطق الداخلي المسكوت عنه (الكامن) في النص، وهنا يظهر ما تسميه التفكيكية (توتر النص). وتعزى التفكيكية إلى (جاك دريدا) الفيلسوف الفرنسي، وهو يهودي مولود بالجزائر سنة (١٩٣٠). وتقوم التفكيكية على نقد البنيوية التي أصّل لها عالم اللغويات السويسري (فرديناند دو سوسير) (ت١٩١٣)، رائد البنيوية والألسنيات الغربية الحديثة، وقرر وجود تلازم بين الدال والمدلول؛ بسبب شيوع الاستعمال للألفاظ والدوالّ (العلامات) في الدلالة على معانيها ومدلولاتها، فقامت التفكيكية على نقض هذا المبدأ، وقررت مبدأ: أنه لا تلازم بين الدال والمدلول .. فالنص يمتلك كل مقومات تفسيره التي يضطلع بها وَعْي القارئ وحده دون حاجة إلى المؤلف ومعرفة قصده (موت المؤلف)، ومن ثم ينفتح النص على ثورة من المعاني اللامتناهية، بحسب تعدد القراء للنص بأعداد لا تتناهى، وهذه هي قمة الإبداع عند (دريدا)، وهذا هو المراد بالتفكيك عنده، وقد اشتهر عنه عبارة: (لا توجد قراءة بريئة)؛ لأن وعي القارئ هو الذي يحدد ماهية النص، وعبارة: (لا شيء خارج النص)، وهي العبارة التي رأى بعض نقاد التفكيكية أنها إعلان عن (موت الإنسان) وهو ما يمهد لموت النص ذاته؛ إذ لا يشير النص -عند دريدا- إلا إلى ذاته، ولا يشير إلى شيء خارجه، وهو ما يعني انفصال النص عن الواقع، وبالتالي يفقد النص فائدته الدلالية؛ ولهذا ربط بعض النقاد بين التفكيكية -باعتبارها نظرية في تفسير النصوص- وبين تفكيك نفس الإنسان (أو الظاهرة الإنسانية) ذاتها؛ إذ إن نفي وجود مرجعية للنص أو حقيقة ثابتة يحملها النص، وجعل ماهية النص رهينة بوعي القارئ، مع إقصاء المؤلف من ميدان التفسير؛ يعد -في جوهره- إقصاءً للإنسان وفقا لنقاد التفكيكية، كما أن تحكم القارئ وحده في عملية تفسير النص يفضي إلى النسبية المطلقة وانفتاح النص على كل شيء ونقيضه، وهو ما يفضي في النهاية إلى تقويض النص ذاته، والقضاء على الدلالة، ومن ثم: تقويض أي أساس لإدراك الحقيقة، ما يفضي للقضاء على الظاهرة اللغوية باعتبارها وسيلة للإفهام، وبالفعل نجد أن التفكيكية تقوم على مبدأ عدم وجود حقيقة ثابتة يدل عليها النص؛ إذ لا تلازم بين الدال والمدلول، ومن ثم ترى التفكيكية عدم جدوى البحث عن تعريفات للأشياء. ينظر: الحداثة السائلة، زيجمونت باومان، (ص: ١٥-٣٣)؛ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، للدكتور عبد الوهاب المسيري (٢/ ١٤٥-١٦٧).

(١) مجلة الهدى، ٢٧/١٦، نقلاً عن نعمان السامرائي، الفكر العربي والفكر الاستشراقي، ص١٢٧.

(٢) العلمانية المفهوم والمظاهر والأسباب، مرجع سابق، (ص ص: ١٥- ١٨).

ويؤكد د. عبد الرزاق هرماس[1] أنَّ د. محمد أركون من أكثر الباحثين تأثراً بالفكر الاستشراقي – في معرض سرده لأسماء تلاميذ المستشرقين في فرنسا – فيقول: ((ومن نماذج تلاميذ المستشرقين الذين استُبْقوا في الغرب – فرنسا – ويحررون منشوراتهم بالفرنسية: د. محمد أركون، ويهمنا في هذا المطلب ما يتصل من كتاباته بربانية مصدر القرآن، وإن كان هذا الكاتب قد أضحى – عن جدارة – أكثر جرأة من أساتذته على الله وعلى كتابه، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وشريعة الإسلام، وبخصوص كلام د. محمد **أركون** عن القرآن الكريم، فالملاحظ أنه في جميع ما كتب عنه ظل وفياً للتراث الاستشراقي، ولا نكاد نجد شيئاً من مطاعن المستشرقين – قديماً وحديثاً – لم يَتَبنه ويدافع عنه، طريقته في ذلك واحدة دائماً: هي التلبيس على تلك المطاعن، بادعاء الاستفادة من ((المناهج المعرفية المعاصرة)) في فهم القرآن، لكن هذه الاستفادة تؤدي دائماً إلى تقرير وتزكية مختلف أراجيف المستشرقين))[2].

*ويعد من هؤلاء التغريبيين أيضا: د. نصر حامد أبو زيد، الأستاذ بكليــة الآداب بجامعــة القاهرة سابقا. وله كتاب (**الشافعي** وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية)، وقد لاحظت أن مضمون الكتاب يغاير ما يبدو من عنوانه؛ حيث إن الكاتب تحامل على الشافعي، حتى إن تحامله الظـاهر على الإمام استفز مفكرا يقاربه في الفكر -هو د./ حسن حنفي- ودفعه للرد عليه.

يقول د. عبد المجيد الصغير نقلا عن د. حسن حنفي: ((وقد وُفِّقَ حسن حنفــي إلى إبــراز عورات وحدود مثل هذا **التعامل الإيديولوجي مع المشروع الأصولي عند الشافعي** خاصة كما مثله نصر حامد أبو زيد في كتيبه: (الشافعي والإيديولوجية الوسطية)؛ وهي عورات ثابتها الأكبر: **طغيان الإيديولوجيا وافتقاد العلم والموضوعية** . فالشافعي عند أبي زيد، كما يلاحِظ بحق حسن حنفي، هو محض إنسان مجرَّح ومخوَّن؛ لأنه ليس غير إنسان أموي سلطوي قرشي عروبي مناهض للعقل والاجتهاد ومرتزق! وهي **صكوك اتهام متولدة في الواقع عن اتهامات سابقة عممها أبــو زيد على مجمل تاريخ الإسلام وعبر محطاته الكبرى التي نعتها بالتآمر منذ سقيفة بني ساعدة إلى الشافعي!** ويبدو لي أن أزمة أبي نصر مع التراث الإسلامي وتاريخ الإسلام ليست في الحقيقة إلا **إسقاطًا لأزمته مع بعض معاصريه** الذين يلاحقونه سياسيا ويطاردونه فكريا، فلم يجــد بــديلا للانتقام من خصومه غير **الحط من قيمة نماذجهم القديمة!** ونستطيع أن نقــيّم هــذه المواقــف

---

(١) باحث مغربي مهتم بالدراسات القرآنية في نظر المستشرقين. وهو أستاذ بكلية الآداب، جامعة القاضي عياض، بني ملال، المغرب، من بحوثه: (تفسير القرآن الكريم في كتابات المستشرقين). ينظر ملفه الشخصي على ملتقى أهـل التفسير:

/https://vb.tafsir.net/members/tafsir١٧٢٠٢

(٢) مطاعن المستشرقين في ربانية القرآن، مرجع سابق، ص١١٩ – ١٢٠.

السياسية الإسقاطية في هذا العمل لأبي زيد بما وصفه به حسن حنفي عند قوله عنه: إنه "كتاب حجاجي يتعامل مع الشافعي باعتباره خصما ... يهدف المؤلف إلى إيقاع الشافعي في شر أعماله ... لم يبق للشافعي بعد ذلك كله ميزة واحدة، كل ما في الشافعي خطأ: فكره وحياته ووجوده، يا ليته مات قبل هذا وكان نسيا منسيا! لقد حمّل المؤلف الشافعي أوزار التاريخ، الماضي والحاضر واكتشف أنه كله من أوله إلى آخره أخطاء في أخطاء".

ذلك نموذج آخر من التقييمات الإيديولوجية لفكر الشافعي، **والتي لا تطلعنا على مقاصد مشروع فكر الشافعي بقدر ما توقفنا على أزمة صراعاتنا السياسية المعاصرة**، ولذلك لاحظ حسن حنفي أن نصر حامد أبا زيد بدا في هذا العمل أقرب إلى الفكر الشيعي والخارجي، فكر المعارضة السياسية التي يغيب فيها الحوار لصالح منطق (الفرقة الناجية)))[1].

كما وقع أبو زيد في سقطة تاريخية حين غفل عن أن دولة بني أمية كانت قد انتهت أصلا بمقتل آخر خلفائهم مروان الحمار عام (١٣٢هـ) قبل ولادة الشافعي (١٥٠هـ)، وقد كتب كثير من الأساتذة حينها سخرية وتهكما من هذه الأطروحة التي لم تتنبه لأبجديات تاريخية، فماذا صنع نصر أبو زيد ؟ طبع الكتاب وادعى في مقدمته أن هناك خطئا طباعيا في كلمة الأمويين وأنه كان يريد أن يكتب: العلويين[2].

*ومن التغريبيين الذين تعرضوا لنقد منهج الشافعي الأصولي: د. **علي مبروك**، أستاذ مساعد الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة سابقا، وله دراسة بعنوان: (**ما وراء تأسيس الأصول .. مساهمة في نزع أقنعة التقديس**)، وسار فيها على نهج د. **نصر حامد أبي زيد** في التحامل على الشافعي، وأضاف اتهامات أخرى يعوزها الدليل، ويظهر فيها فساد الاستنتاج.

وفي هذا يقول د. عبد المجيد الصغير: ((وفي نفس سياق مثل هذه المراجعات النقدية كنا ننتظر من علي مبروك -بحكم تأخره في الزمن ومن خلال كتابه الصادر بعنوان: (ما وراء تأسيس الاصول)- أن ينأى في معالجته لإشكاليتي أصول الفقه وأصول الكلام الأشعري عن تلك النماذج التي **ركِبت الإيديولوجيا، وابتعدت عن الإنصاف العلمي**، وإذ بالكتاب المذكور يفقد استقلاليته، ويسير على منوال أولئك الأسلاف، ويكرر ما قيل في حق الشافعي والأشعري منذ

---

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، (ص ٣٠) نقلا عن: حسن حنفي، علوم التأويل بين الخاصة والعامة، قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد، مجلة الاجتهاد، العدد ٢٣، ص ٩-٩٥. وأحال أيضا إلى: عبد المجيد النجار، القراءة الجديدة للنص الديني: نقد المدرسة التأويلية الجديدة، دمشق، مركز الراية، ط ١؛ محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، ج١، تونس، سراش للنشر، ط١، ص ٣٣- ٩٦.

(٢) إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث (ص ٢٠٥)، وينظر: نصر حامد أبو زيد، الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، المركز الثقافي العربي، ط الأولى، ٢٠٠٧، (ص ٥٨).

شاخت حتى الجابري، ثم يصيغ ذلك في عبارات هي أشبه بالقدح والتنقيص المجَّاني[(١)]، واتهام النوايا والمقاصد الذي قد يصل إلى رمي الأشاعرة -ومعهم الشافعي- بالشذوذ الفكري والشقاء الوجودي! [(٢)])).

*ويعد الدكتور حمادي ذويب، الأستاذ التونسي، من أبرز الأسماء الحداثية التي تعرضت لنقد علم الأصول تأثرا بمناهج البحث المعاصرة التي تأثرت بمناهج المستشرقين [(٣)].

ويلاحظ على منهج د./ حمادي ذويب استرساله في التفسير التسييسي للآراء والقواعد الأصولية، وذلك بعزو الرأي الأصولي إلى ظروف سياسية يزعم أنها أنتجته، أو بزعم وجود أغراض ومآرب سياسية لدى الفقيه والأصولي تقف وراء الرأي الأصولي.

وهناك تشابه بين صنيع د. حمادي ذويب وصنيع د./ عبد المجيد الصغير من حيث عنايته بتكلف إثبات وجود قصود سياسية تقف وراء الآراء التي تضمنتها رسالة الشافعي، لكن يحسب للدكتور الصغير أنه أظهر التبجيل للشافعي والتراث، و لم يتكلم عن الأصوليين بلهجة اتهامية كتلك التي تشيع في خطاب د./ حمادي ذويب الذي وجدناه محض مردد لشبهات الاستشراق[(٤)].

*وقد ذكر أستاذنا **الدكتور محمود عبد الرحمن** في بحثه عن رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة الأصول عددا من أسماء المستغربين، وناقش أطروحاتهم في تفسير نشأة علم الأصول، وكان منهم:

وجيه كوثراني، المشرف العلمي بالمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بالدوحة.

وعد منهم أيضًا: الدكتور المغربي/ عبد المجيد الصغير، وهو محسوب على التيار الحداثي، إلا أنه يحسب له أنه كان شديدا في نقده للاستشراق.

*ومن أبرز رموز التيار التغريبي د/ حسن حنفي، وإن كان الدكتور وائل حلاق اعتبره من رموز تيار الليبرالية الإسلامية (الليبروإسلامية) [(٥)]، وهذا التيار وإن كان تيارا فكريا تغريبيا في جملته[(٦)] -قد

---

(١) [أي: القدح الذي لم يبذل صاحبه جهدا في تحصيل الأسباب التي تسوغه، فهو قدح نابع عن التشهي والهوى، لا عن البحث وإتعاب النفس في التنقيب. الباحث.].

(٢) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (ص ٣٠).

(٣) وذلك في أربعة كتب له هي: (السنة بين الأصول والتاريخ)، صدر سنة ٢٠٠٥ عن المركز الثقافي العربي؛ (جدل الأصول والواقع)، صدر سنة ٢٠٠٧ عن دار المدار الإسلامي، وهو بحث دكتوراه؛ و(سلطة الإجماع)، صدر عن دار رؤية للنشر والتوزيع بالقاهرة؛ و(مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق)، صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بالدوحة، ويبدو أنه طبعة مزيدة ومنقحة لكتاب (سلطة الإجماع) الذي صدر أولا بالقاهرة، وإن لم يصرح الكاتب بذلك في مقدمة كتابه الأخير (مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق).

(٤) إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث (ص ١٩٥).

(٥) ينظر: مقدمة المترجم أحمد موصللي، لكتاب تاريخ النظريات الفقهية لوائل حلاق، ص ١١.

(٦) ينظر: جورج طرابيشي في كتابيه: (مذبحة التراث)؛ و(المثقفون العرب والتراث). وينظر أيضا: (روح الحداثة .. المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية)، للدكتور طه عبد الرحمن، ص ١٧٧-١٨٩.

بدأ ظهوره بعد أفول نجم الشيوعية واليسار إبان دخول الاتحاد السوفييتي في مرحلة الانهيار- إلا أنهم تميزوا عن جمهور التغريبيين، بأن لبعضهم -كالدكتور حسن حنفي- موقفا نقديا من الاستشراق والتبعية للغرب مع دعواهم التجديد في إطار الدائرة الإسلامية، وإن كان الباحث يرى أنها علمنة لا تجديد. وبطبيعة الحال فلقب الحداثة -أو: الليبرالية- الدينية لا يعني بالضرورة التسليم باستيفائهم مستلزمات الاتصاف بإسلامية المنهج.

وقد عني د. حسن حنفي بدراسة علم الأصول على خلفية المناهج الغربية الحديثة في علوم الإنسان والمجتمع؛ حيث كان للدكتور حسن حنفي دراسة بارزة في محاولة إعادة بناء علم الأصول بمعزل عن الظروف التاريخية التي كتبت فيها مراجع علم الأصول، وقد أسماها الدكتور حسن حنفي: (**من النص إلى الواقع**)، وتأثر فيها بالمنهج الفينومينولوجي (الظاهراتي)[١] في إعادة قراءة علم الأصول، وهو أحد المناهج الفلسفية الغربية التي تأثرت بالألسنيات الغربية الحديثة وبعض المذاهب الفلسفية الغربية التي أوسع الفيلسوف الألماني (**إدموند هُوسِّرْل**)[٢]

(١) الفينومينولوجيا (فلسفة الظواهر/الظاهراتية/علم الظاهرات) منهج للبحث الفلسفي في نظرية المعرفة، يقوم على دراسة الموضوعات كما تبدو في شعور الدارس، وذلك بإرجاع الظاهرة إلى أساسها في الشعور كتجربة مباشرة -حية في شعور الباحث- تحكمها أصول فكرية، وذلك بناء على أن الإدراك، الذي من خلاله يتجه الوعي إلى العالَم، مشروط بشعاع ينبثق من الذات إلى الموضوع، من الوعي إلى مضمونه، من العقل إلى الشعور. والشعور المقصود هنا هو الشعور المحايد الخالي عن أي انطباع مسبق عن الظاهرة المدروسة، بحيث يوجد وعي الباحث في حالة من البراءة الأصلية، ويتخلى عن كل الأحكام المسبقة، ثم يبدأ اتباع فهم يبدأ من البراءة الأصلية، والبحث عن بداية جذرية تمنع مرة ثانية من اللجوء إلى أحكام مسبقة. ويستطيع هذا المنهج العودة إلى الأشياء ذاتها عن طريق اتحاد الوعي بالأشياء لإدراك ماهياتها، بحيث يمتزج القارئ والمقروء، وينمحي الانفصال والتمايز بين الذات والموضوع. وقد يتضمن الشعور المحايد دوافع لا شعورية مثل الرغبة في التحرر الثقافي كرد فعل على تبعية الأطراف للمركز، ولكن ذلك لا يمنع الحياد، وفرق بين هذا الدافع اللاشعوري وبين الدوافع المقصودة الموجِّهة للاستشراق. ويعزى هذا المنهج إلى طائفة من الفلاسفة من أبرزهم (هوسِّرْل) الذي طور هذه النظرية وصار مرجعا لمن جاء بعده، ويعد د./ حسن حنفي أبرز من حاول تطبيق هذا المنهج في إعادة قراءة علم الأصول والعلوم الإسلامية. ينظر: زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة (ص ١٢)، د. حسن حنفي، تأويل الظاهريات ص ١٦، ١٨، ٤٧، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط١ — ٢٠١٣؛ ليونارد جاكسون: (بؤس البنيوية: الأدب والنظرية البنيوية)، م س، (ص: ٢٤٨)؛ المعرفة والسلطة، د. عبد المجيد الصغير، مرجع سابق، ص ١٥-١٦.

(٢) فيلسوف ألماني من أصل يهودي، مؤسس المدرسة الفينومينولوجية (يُشار إليها بأنها المدرسة الظاهراتية). درس الرياضة والفيزياء في جامعة ليبزيج، وتنصَّر (على المذهب البروتستانتي) وهو شاب، مثل العديد من أقرانه اليهود. وازداد اهتمامه بالفلسفة في فيينا تحت تأثير برنتانو. كان هوسرل يتصور أن الفلسفة الفينومينولوجية التي دعا إليها ستكون شيئاً جديداً تماماً. فالأنطولوجيا [فلسفة الوجود] الغربية تستند إلى ثنائية: الذات والموضوع، أما هو فكان يرمي إلى تأسيس أنطولوجيا جديدة تفترض ارتباط الواحد بالآخر، بل وتجسد الواحد من خلال الآخر، فالطبيعة (الموضوع) -حسب تصوره- لا تعني شيئاً إلا إذا ارتبطت بالوعي الإنساني (الذات). هذا النسق الفلسفي الجديد سيحل محل كلٍّ من: الوحي المسيحي والعلم الطبيعي القديم، وسيحقق ثورة ضد الوضعية والاتجاه التجريبي الطبيعي والاتجاه السلوكي في علم النفس، وكلها اتجاهات تستخدم العلم الطبيعي نموذجاً، وتتصور أن المعرفة اتصال مباشر بالحقيقة دون وساطة المفاهيم والوعي. والفينومينولوجية، علاوة على ذلك، ثورة ضد الاتجاه
=

الكلام فيها[1].

وهناك أيضًا دراسة للدكتور **حسن حنفي** بعنوان: (مناهج التفسير: بحث في علم الأصول)[2].

وقد آلت رؤية د/ **حسن حنفي** لعلم الأصول، التي قرأ فيها علم الأصول من المنظور **الظاهراتي** (**الفينومينولوجي**)، إلى: أنسنة[3] النص وعلم الأصول بما يقطعهما عن النسبة الإلهية، وآل أيضا إلى إخضاع النص للواقع على نحو يؤدي لتفريغ كثير من المفاهيم الشرعية من مضمونها الإسلامي، كما فرغت دراساته في العقيدة كثيرا من المفاهيم العقدية -بما فيها مفهوم: (الرب)- من مضمونها الإسلامي، وقربتها من أفكار: الحلولية ووحدة الوجود[4] التي رسخها أمثال

التاريخاني النسبي الذي يؤدي إلى ذاتية متطرفة تشكيكية، تُسقط إمكانية قيام علم فلسفي صحيح في ذاته، فهي ثورة ضد التمركز حول الذات أو حول الموضوع، وضد المادية والمثالية، ثورة ستؤدي ـــ حسب تصوُّر هوسرل ـــ إلى تطوير منهج متماسك وفلسفة شاملة جديدة. ونقطة الانطلاق لا هي الذات المغلقة على نفسها ولا هي الموضوع المطلق المغلق على نفسه، بل هي الشعور والوعي الإنساني (الجمعي).

وقد تغلغلت الفينومينولوجية في علم النفس وعلم الاجتماع والأخلاق وفلسفة الدين، فبعد أن كان المنهج المتبع في هذه العلوم: رد المركب إلى البسيط، وتفسير التركيب بالنشوء التدريجي، قام أنصار "فلسفة الظواهر" يضعون الظواهر الباطنة والمؤسسات الاجتماعية والقيم الأخلاقية والدينية بمثابة أمور أصيلة؛ لأنهم يجدونها هي هي خلال مظاهرها المختلفة، بحيث تبدو هذه الفلسفة كأنها في الأكثر منهج للتحرر من التصورية والحسية والرجوع إلى موقف العقل العام الذي طالما عارضه الفلاسفة. والفلسفة الوجودية وفلسفة الظواهر متصلتان متداخلتان، وقد صارتا إلى الأدب أقرب منهما إلى الفلسفة. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (٨/ ١٢٨)؛ تاريخ الفلسفة الحديثة (ص: ٤٦٢)

(١) ينظر للمزيد: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (ص ٣١) وما بعدها.

(٢) وهي بحثه للدكتوراه، ويبدو أنها أصل دراساته اللاحقة عن علم الأصول، وقد أعاد نشر مضمونها تحت عنوان (تأويل الظاهريات)، ط: مكتبة مدبولي بالقاهرة، واستكملها في (من النص إلى الواقع)، ومزج فيه بين المنهج الظاهراتي والمنهج البنيوي؛ حيث رتبه على جزأين: أحدهما في تكوين النص والثاني في بنية النص. وينظر: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (ص ٣٠-٣٣).

(٣) المراد بالأنسنة في كتابات المنظور الاستشراقي: عزل النص الديني عن صبغته الإلهية: إذ يتحول النص بعد نزوله مباشرة إلى نص بشري قابل للنقد والقبول والرد، وقراءته تكون بعين: (سوسير، وإلتوسير، ورولان بارت، وميشيل فوكو) وأضرابهم من أصحاب البنيوية والتفكيكية ونحوها من النظريات ما بعد الحداثية، جاعلين القرآن والسنة نصوصاً لا تتميز بحالٍ من الأحوال عن النصوص الأدبية ونحوها مما وضعت هذه النظريات لدراسته، فتنتفي القداسة عن النص الديني، ويتحول -فور كتابته، أو نزوله- إلى كيان مستقل، تنقطع العلاقة بينه وبين منشئه، ويعود نصا مفتوحا بلا معان محددة. ينظر: الغزو المصطلحي، عبد السّلام البسيوني مجلة البيان (١٣٧/ ١٣٤)؛ وينظر في نقد نزعة الأنسنة في الخطاب الحداثي التغريبي: المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، د. شكري محمد عياد، ص ٦٧-٧٠؛ وينظر أيضا: الشرق والغرب، رينيه جينو، مرجع سابق، مقدمة المترجم، ص ٤٤؛ المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها (٢/ ٨٢٥)، د. غالب عواجي، المكتبة العصرية -جدة، ط١.

(٤) الحلولية ووحدة الوجود: عقيدة تعني -في زعم أصحابها- حلول (أو كُمون) الإله في الطبيعة، وترتب عليه انتقال أوصاف
=

الفلاسفة: **اسبينوزا**[1] **وفيورباخ**[2] **وهُوْسِّرْل** في بنية الفلسفة الغربية الحديثة، وفتن بها د./ **حسن**

الألوهية إلى المادة وفقا لهذه العقيدة. ينظر: (جامع الرسائل ١ – ص١٦٧) بواسطة: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (٢/ ٧٨٧). وينظر: الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية (ص: ٤٠٠).

(١) باروخ سبينوزا ١٦٣٢ – ١٦٧٧م: فيلسوف هولندي يهودي الأصل، وهو فيلسوف عقلاني مادي. من أهم فلاسفة الحضارة الغربية الحديثة، بل هو فيلسوف العلمانية الأكبر. هاجر أبواه من البرتغال في فترة الاضطهاد الديني لليهود، ودرس الديانة اليهودية والفلسفة كما هي عند ابن ميمون الفيلسوف اليهودي الذي عاش في الأندلس، وعند ابن جبريل، وسبينوزا صاحب منهج النقد التاريخي للنصوص الدينية، ودراسة النصوص المقدسة بنفس القوانين التي تدرس بها الظواهر الطبيعية، ووجوب حذف كل نص يناقض العقل أو الطبيعة –في رأيه– باعتبار أن هذه النصوص زيادة من الراوي لإثارة النفوس وتحريك الخيال، وكان من عقائد اسبينوزا: أن السعادة الأبدية لا تتحقق بالإيمان بما ورد في الكتب المقدسة، بل بأن يحيا الإنسان حياة الفضيلة، وبإدراك ما أسماه (النور الفطري)، وكان سبينوزا يرى «أن الكتب المقدسة ليست مصادر للحقيقة النظرية، وما الأديان الكبرى إلا أدوات للتنظيم الاجتماعي، وللأخلاقية العملية قبل كل شيء»، واشتهر عنه القول بالترادف بين الإله والطبيعة، وإخضاع أفعال الله للضرورة، ونفي وجود مقدس خارج العالم، وأنه جعل من الحلولية ووحدة الوجود المادية مذهبا فلسفيا بارزا في الفلسفة الحديثة؛ ولهذا لقبه (هايني) بـ(نبي الحلولية). وقد أفضت في التعريف بسبينوزا؛ لأنه من أبرز الفلاسفة الذين كان لعقيدتهم ولمنهجهم صدى عظيم في كتابات المنظور الاستشراقي وتعاملها مع التراث الأصولي؛ فقد كان نقد سبينوزا للعهد القديم ملهما للمستشرقين والحداثيين في دراساتهم على النصوص الدينية، وأغراهم بتكرار المحاولة مع بقية الكتب المقدسة التي لم يجعلها اسبينوزا موضوعا لبحوثه، وظنوا أن نجاح نقد سبينوزا للعهد القديم –واعتراف كثير من الباحثين بوقوع التحريفات التي أشار إليها سبينوزا– سوف ينسحب على نقد النصوص الإسلامية، وغفلوا عن الفرق بين النصين: سواء في طريقة الثبوت، أو في طبيعة المحتوى. كما أن طريقة سبينوزا في تفريغ المفاهيم الدينية من مضمونها –وإعادة هيكلتها وفق الفلسفة المادية الحلولية– كانت بمثابة الطريق الملكي للخطاب الاستشراقي الساعي في علمنة الدين والمفاهيم الدينية، وإعادة تأويلها بما يوافق هذه الفلسفة. ينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (ص: ١٢٢)؛ (رسالة في اللاهوت والسياسة) لسبينوزا، مقدمة المترجم د. حسن حنفي (ص ص: ١٠، ١٢، ١٤، ٣٨، ٤٣، ٦٢) ط: مكتبة الأسرة ٢٠١٦؛ النظريات العلمية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها (١/ ٣٨٠)؛ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (٨/ ٧٢–٩٠)؛ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (٢/ ٦٨٠، ٧٨٧)؛ مجلة البيان (٢١٥/ ٢٦)؛ العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٦٠٩–٦١٧، بواسطة: القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، ص ٢٣٨.

(٢) لودفيج فويرباخ = Feuerpach (١٨٠٤–١٨٧٢): فيلسوف ألماني، من أهم شخصيات اليسار الهيجلي، وداعية الإلحاد والمادية الأبرز في القرن ١٩، وهو من أشهر منظري الإلحاد في العصر الحديث، كما أنه من أبرز الفلاسفة الذين كان لهم تأثير عظيم في كتابات المنظور الاستشراقي، وعرف أيضا بفكرة الاغتراب التي اعتمد عليها في نقد الدين، وأسس عليها فيما بعد "فرويد" نظريته في علم النفس. وبنى عليها أيضًا شتراوس الذي يتميز بجهده في نقد النصوص الدينية، وأصبح نقده منهجًا يطبق في نقد النصوص الدينية. وقد تجمّع في فكر فيورباخ الإلحادي أغلب خلاصات الفكر المادي، وبقدر ما جعل مهمته الدعوة للإله الجديد "المادية" بقدر ما "اعتبر نقد الدين أجلّ قضية يكرس لها حياته"، ليؤصل رؤية جديدة لحركة الماديين؛ إذ لا يكفي إعلان المادية كدين جديد والدعوة لها، وإنما لا بد من تحطيم الأديان. وفيورباخ من أنصار الفلسفة المادية الوضعية التي تقول بسيادة الطبيعة على الدين والعقل، وأبدية الطبيعة، تلك الفلسفة التي سيطرت على تفكير القرن التاسع عشر، والتي اشتد جدلها الفكري ضد الدين "المسيحي" على وجه خاص، وإن أصابت كذلك "المثالية العقلية". ينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف بطرس كرم (ص: ٣٩٢)؛ المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها (٢/ ١٠٦٦)؛ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي (ص: ٢٤٦، ٢٧٣)؛ أساليب الغزو الفكري =

حنفي وأضرابه(١).

ويرى بعض الباحثين أن هذا التيار يشتمل على مفكرين من أمثال المستشار المصري/ محمد سعيد **العشماوي**، ود./ فضل الرحمن(٢) ومحمد **شحرور**، فهي تدعي الإصلاحية، والعقلانية،

للعالم الإسلامي (ص: ١١٣)؛ النظريات العلمية الحديثة: مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها (١/ ١٩٦)؛ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (٢/ ٨٢)؛ مناهج البحث في العلوم السياسية (ص: ٢٧٦)؛ المؤتمر العالمي لتوجيه الدعوة وإعداد الدعاة (ص: ٢١٧).

(١) العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٦٠٩-٦١٧، بواسطة: القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، ص ٢٣٨. أقول: قارن عبارات (بيرس شلي) الحلولية المتقدم ذكرها بعبارات د. حسن حنفي -خاصة في كتاب (من العقيدة إلى الثورة)- تجد مصداق ذلك، وأن د. حسن حنفي يكاد يضاهي كلام (بيرس شلي) مع بعض تغيير في الصياغة، كأن يقول: (الله هو التقدم)، ونحوها. وقد صرح د. حسن حنفي بأنه ترجم كتاب (رسالة في اللاهوت والسياسة) لسبينوزا؛ لأن الكتاب يعبر عن أفكاره في نقد النص الديني بطريقة علمية، وأنه أحيانا ما يعرض الآراء الصادمة على لسان غيره على سبيل التقيَّة، وقد سمعت منه هذا الكلام مباشرة في محاضرة عن (الدين والعلمانية) بصالون علمانيون، مساء الثلاثاء ١٢ رجب ١٤٤٠ = الموافق ١٩ مارس ٢٠١٩، وكان تصريحه بهذا الكلام جوابا عن سؤال وجهه إليه أحد الحضور يستفسر عن قول د. حسن حنفي في مقدمة ترجمته للكتاب المذكور: (إن اختيار نصوص بعينها للترجمة تأليف غير مباشر)، (ص:٥) وقد طالعت عقبها مقدمة د. حسن حنفي فوجدته يهدي الكتاب إلى الذين ينظرون إلى الكتب المقدسة نظرة علمية، ثم يقول: ((قد يكون الدافع لاتباع هذا المنهج -التأليف من خلال الترجمة- هو حساسية الموضوع بالنسبة لبعض الطوائف التي ترى فيه تعديا صارخا على حقوقها، أو جرأة على عقلية مجتمع ما لم يبلغ من التطور والتنوير ما يستطيع به تقبل الموضوع الجديد بسهولة ويسر، أو تعبيرا للمترجم نفسه من خلال الآخرين)). (ص: ٥)، ثم قال في (ص: ٧): إن من أغراضه في ترجمة هذا الكتاب: ((إسقاط المادة التي عمل عليها سبينوزا، وإحلال مادة أخرى محلها، مع الإبقاء على نفس المنهج، أعني إسقاط التراث اليهودي وإحلال تراث ديني آخر، وليكن التراث الإسلامي، حتى تتضح جدة سبينوزا وأصالته فيما يتعلق بتفسير الكتب المقدسة)). وينظر: رسالة في اللاهوت والسياسة، مقدمة المترجم د. حسن حنفي، القاهرة، مكتبة الأسرة، (ص: ٧). وينظر: مجلة البيان (٢٢٣/ ٢٩)، مقال بعنوان: الأساس الإلحادي للمفاهيم الغربية، د. أحمد إبراهيم خضر.

(٢) مفكر أمريكي من أصل باكستاني، من آباء التأويل الحداثي للإسلام في أمريكا، وذو علاقة وطيدة بالإنتاج الاستشراقي كما يظهر من كتبه خاصة كتاب: (الإسلام)، ولد د. فضل الرحمن في ٢١ أيلول سنة ١٩١٩م في باكستان. كان والده مولانا شهاب الدين من علماء الدين، وقد أكمل دراساته الدينية في مدارس ديوبند . وأكمل فضل الرحمن دراسته الدينية في الفقه والحديث والتفسير والكلام والفلسفة لدى والده. كما أكمل دراسته الجامعية في جامعة البنجاب في لاهور، حتى نال الماجستير في الأدب العربي سنة ١٩٣٢م. وبعد ثلاث سنوات من النشاط العلمي والأبحاث في نفس هذه الجامعة ذهب في عام ١٩٤٦م ــ أي قبل سنة واحدة من تأسيس باكستان ــ إلى جامعة أوكسفورد، وأنهى رسالته الجامعية، تحت عنوان: «فلسفة ابن سينا»، سنة ١٩٤٩. وبعد أن أنهى تحصيله الدراسي أخذ يدرّس الفلسفة الإسلامية والأدب الفارسي في جامعة دورهام. ثم قام فضل الرحمن بتبيين آرائه في خصوص كيفية مواجهة الحداثة والتجديد، ومدى تطابق الأحكام السياسية والاجتماعية والاقتصادية للإسلام مع العالم الجديد، عن طريق كتابة المقالات، وتأليف كتابه «الإسلام». وترك باكستان متوجِّهاً إلى أمريكا على خلفية انتقادات شديدة من قبل عدّة من العلماء، ومنهم: أبو الأعلى المودودي، لآراء فضل الرحمن، وبعد فترة قصيرة على مزاولته لنشاطه في جامعة UCLA ذهب إلى جامعة شيكاغو عام ١٩٦٩م؛ لمواصلة أبحاثه وللتدريس، وبقي فيها حتى آخر عمره، في (٢٦ تموز ١٩٨٨م).

ينظر في ترجمته: الإسلام، د. فضل الرحمن، ترجمة: د. حسون السراي، مراجعة وتقديم: د. عبد الجبار الرفاعي، =

والتنوير[1]، وترفض الفكر الوسيط، وتحاول إعادة قراءة أصول الفقه من واقع الحداثة[2].

ويعد أيضا من أبرز الكتاب الحداثيين المقلدين للاستشراق:

-الطيب تيزيني في كتابه: ((النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة)).

-ومحمد عابد الجابري في كتابه: ((التراث والحداثة)).

-ومترجِم كتب محمد أركون: هاشم صالح في: ((القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)).

-وفي عدد من مؤلفات علي حرب كـ ((نقد النص))، و((نقد الحقيقة)).

-وفي مجموعة من مؤلفات: نصر حامد أبو زيد، مثل: ((الخطاب والتأويل))، و((مفهوم النص)).

-وأدونيس[3] في كتابه: ((الثابت والمتحول)).

-وتركي علي الربيعو في كتابه: ((الإسلام وملحمة الخلق الأسطورة)).

-ورشيد الخيون في كتابه: ((جدل التنـــزيل)).

-وتلميذ محمد أركون: رمضان بن رمضان في كتابه: ((خصائص التعامل مع التراث)).

-ومحمد أحمد خلف الله في كتابه: الفن القصصي في القرآن.

-ومحمد شحرور في كتابه: ((الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة)).

-وصادق جلال العظم في كتابه: ((نقد الفكر الديني)).

-وعبد الهادي عبدالرحمن في كتابه: ((سلطة النص)).

بيروت وبغداد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ومركز دراسات فلسفة الدين، ط الأولى، ٢٠١٧، (ص: ٧-٨) مقدمة المترجم؛ إبراهيم السكران: التأويل الحداثي للتراث (ص ٦٨)؛ الإسلام، د. فضل الرحمن، مرجع سابق، ص ١٣١. **نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني**، إعداد : **الشيخ محمد جعفر علمي**، على موقع: http://nosos.net

(١) التنوير: مصطلح يشير إلى حركة فكرية ظهرت في أوربا خلال منتصف القرن السابع عشر، وامتدت إلى القرن الثامن عشر، لتسهم -على نطاق واسع- في بناء النهضة الأوربية الحديثة على أسس الحداثة وما ارتبط بها من اعتماد على العقل والعلم والتجريب والمادة والنظرة العلمانية والحرية السياسية والاقتصادية؛ في تحقيق التقدم، ورفض كل أشكال المعرفة الأخرى مهما كان مصدرها، أو الشك فيها. ومن أشهر الأسماء التي ارتبطت بمشروع التنوير: فولتير وديدرو ومونتسكيو في فرنسا، وديفيد هيوم وآدم سميث في اسكتلندا، وكانط في ألمانيا. ينظر: الدولة المستحيلة، وائل حلاق، ثبت المصطلحات والمفاهيم، ص ٣٠١.

(٢) (تاريخ النظريات الفقهية) لوائل حلاق، مقدمة المترجم أحمد الموصللي، ص ١١.

(٣) أدونيس (علي أحمد سعيد): شاعر نصيري سوري، يعد المُروِّج الأول لمذهب الحداثة في البلاد العربية، وقد هاجم التاريخ الإسلامي، والشريعة الإسلامية، والأخلاق، في رسالته الجامعية التي قدمها لنيل درجة الدكتوراه من جامعة "القديس يوسف" في لبنان، وهي بعنوان: الثابت والمتحول، ودعا بصراحة إلى محاربة التراث. ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (٢/ ٨٦٧)

-وأمين الخولي في مادة (تفسير) في دائرة المعارف (الإسلامية) [1].

-وغيرهم آخرون أعرضت عن ذكرهم طلبا للاختصار.

والخلاصة: أنه لما تبين ما للاستشراق من عظيم الأثر في القراءات الحداثية ساغ للبحث إدراج هذه القراءات **التغريبية** ضمن (**المنظور الاستشراقي**)؛ باعتبار أن هذه القراءات الحداثية/التغريبية تمثل تجليات الاستشراق في الخطاب الثقافي النابع في المجتمعات العربية الإسلامية[2]، ويعبر البحث أحيانا بهذا التركيب (المنظور الاستشراقي-الحداثي) في إشارة إلى أن النقد الحداثي للتراث وعلم الأصول عادة ما ينطلق من الخلفية الاستشراقية، وينتهي إلى ما انتهت إليه، وقد استعمل د./ محمود حمدي زقزوق في عنوان كتابه عن "الاستشراق" عبارة: (الخلفية الفكرية للصراع الحضاري) في إشارة إلى أثر الاستشراق في تشكيل الخلفية الفكرية للتيارات التغريبية الساعية في علمنة الفكر والتراث الإسلاميين.

(١) ينظر فيما سبق: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص ١٩ .

(٢) آثرت تحاشي التعبير بـ(الخطاب الثقافي العربي)؛ لأن الحداثيين/التغريبيين علا صوتهم بين أعاجم المسلمين كذلك، ويعد الإيراني/ عبد الكريم سروش من أبرز الأسماء التغريبية المعاصرة التي مارست التأويل الحداثي في البيئة غير العربية، وأثارت الكثير من الجدل، حتى مع المعممين الشيعة الذين رفضوا مجمل أطروحاته التي رددت نفس مزاعم المستشرقين، خاصة في تحديد طبيعة النص، وكذلك المفكر الأمريكي من أصل باكستاني (فضل الرحمن) [ت ١٩٨٨] يعد من المحسوبين على هذه الشريحة.

المبحث الثالث

الخلفيات المؤثرة في قراءات المنظور الاستشراقي للأصول وكتاب الرسالة

تمهيد: يعنى هذا المبحث بالنظر في الأصول المعرفية للفكر الاستشراقي والتغريبي؛ إذ لم يكن من الميسور فهم القراءات الاستشراقية لعلم الأصول دون النفاذ إلى الخلفيات الفكرية والفلسفية المؤثرة في هذه القراءات، والموجِّهة لها في المنهج والنتائج، وقد لاحظ البحث أثر هذه الخلفيات في نقد المنظور الاستشراقي لأصول الشافعي.

كما أن هذا الفكر يعتمد على المنطق الفلسفي الغربي ومجالاته المعرفية الواسعة والمتداخلة ثم هو لا يفصح عن أصوله التي ينطلق منها ولا عن الكيفية التي بنى بها أفكاره التي يحاكم من خلالها التراث الإسلامي. فكان لا بد من الرجوع إلى أصوله والكشف عن السياق الذي تكونت فيه أفكار هذه الأصول[١].

كما أن النظر في الخلفيات التي يصدر عنها المنظور الاستشراقي يجنبنا آفة شائعة في الدراسات المعنية بالرد على الشبهات التي تطعن في الأصول الإسلامية، وهي: آفة (**الرد الجزئي**) على الشبهة، أي: الرد على الشبهة دون العناية بإبطال الأصول التي انبنت عليها، فتبقى أصول الشبهات منتجة للمزيد من الشبهات الجزئية، ولهذا عُني البحث بالكشف عن الأصول الفكرية التي يصدر عنها المنظور الاستشراقي في نقده للأصول الإسلامية؛ بغية التوصل إلى الإتيان على بنيان الشبهات الاستشراقية من القواعد.

فكان من الأهمية بمكان أن يلتفت البحث إلى الكشف عن النموذج الكامن في الخطاب الاستشراقي/ الحداثي؛ ليتجاوز آفة الخطاب التحليلي الراهن: في اكتفائه -عند مناقشة الخصم- بتتبع جزئيات الآراء دون أن يُعنى باكتشاف المنطلقات (النماذج) الكلية التي تنطلق منها هذه الآراء، فتبقى الظاهرة محل الدراسة معتمة الأعماق؛ نظرا لوجود مساحات جوهرية في عمق الظاهرة لم يتعرض الخطاب التحليلي للكشف عنها، ومن ثم تكون النتيجة النهائية تحليلا مبتسرا لا يكفي للكشف عن كل جوانب الظاهرة المبحوثة.

وهذه الآفة يعبر عنها د. المسيري بـ(الموضوعية المتلقية) أو (الموضوعية المعلوماتية)، القائمة على الرصد البرَّاني للظواهر والتفاصيل المتفرقة بقطع النظر عن أهميتها في تفسير الظاهرة أو الخطاب محل الدراسة، ولا يكترث بالوعي أو بالدوافع الكامنة في الخطاب المدروس[٢]

---

(١) القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص ٦.
(٢) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، (١/ ٢٦).

وهي تقع في مقابلة ما يدعو إليه من (الموضوعية الاجتهادية) القائمة على امتلاك الباحث نموذجا تفسيريا مركبا –وتوليديا- يستطيع الباحث أن يصل به إلى اكتناه غور الظاهرة محل الدراسة؛ لتحقيق مستوى أعمق من التفسير(١).

ولهذا عني أمثال د. المسيري بفكرة (النماذج التفسيرية) وتفعيلها في دراسة الخطاب الغربي

---

(١) والنموذج التفسيري (الاجتهادي) يختلف عن نموذج الرصد الموضوعي المادي (المتلقي)، فهو ليس أداة رصد سلبية موضوعية تتلقى المعلومات جاهزة صلبة نهائية من الواقع وتؤرشفها وتحاول إدخال كل الظواهر في إطار شبكة السببية الصلبة أو في إطار قوانين عامة تنطبق على كل الحالات في كل الأزمنة والأمكنة، وإنما هو عملية تركيب واكتشاف للمعطيات المتاحة وترتيبها ومحاولة اكتشاف أنماط متكررة ومحاولة الربط بينها. كما أن النموذج التفسيري (الاجتهادي) يحاول تفسير بعض جوانب الظاهرة ويقَنَع بها دون محاولة تفسير الظاهرة ككل، فهو يستطيع أن يتعايش مع المجهول. وفي إطار النموذج التفسيري (الاجتهادي)، يتم ترتيب الحقائق لتمييز ما هو مركزي عما هو هامشي، ويصبح ترتيب الحقائق هرمياً حسب أهميتها أكثر أهمية من مجرد تسجيلها أفقياً بشكل متجاور، ويصبح تعريف ما هو مركزي وهامشي أهم من مجرد مراكمة المعلومات. وتصبح العلاقات بين المعطيات أكثر أهمية من المعطيات نفسها. وعلى كلٍّ، هذا هو جوهر الإبداع: اكتشاف علاقات جديدة في الواقع وتحديد ما هو مركزي.

ب- وبعد أن يُصاغ النموذج التفسيري (الاجتهادي)، لا يمكن أن نقول إن هذا نموذج خاطئ أو مصيب بطريقة أحادية فجة، وإنما نطلب إخضاعه لعملية اختبار (فهو مجرد اجتهاد) . وحينما يُخضَع للاختبار، فلابد أنه سيفسر بعض المعطيات في الواقع ولكنه سيعجز عن تفسير البعض الآخر. وفي هذه الحالة، لا يُوصَف النموذج بعدم الموضوعية، فالنموذج لا يُحكَم عليه بمقدار موضوعيته وذاتيته (فهو ابتداءً مزيج من الموضوعية والذاتية لأنه تركيب) وإنما يُحكَم عليه في إطار مقدرته التفسيرية والتنبؤية، وفي إطار تركيبيته. فالنموذج الذي يفسر أكبر قدر ممكن من التفاصيل والعلاقات ويربط بينها ويتنبأ بعدد كبير من الظواهر هو النموذج الأكثر تفسيرية (الذي يُقال له موضوعي)، وهو نموذج المجتهد الذي أصاب (فله أجران)، أما النموذج الذي يفسر عدداً أقل من التفاصيل والعلاقات والذي يتسم بأن مقدرته التنبؤية ضعيفة فهو النموذج الأقل تفسيرية (والذي يُقال له ذاتي) نموذج من اجتهد و لم يفلح تماماً (فله أجر واحد) . وبالتالي، لا يصبح المعيار هنا كم المعلومات الذي تمت مراكمته وإنما جدواها في التفسير: وبذا يحل النموذج التفسيري مشكلة استقطاب الذات والموضوع. فالنموذج الذي تبنته حركات التمركز حول الأنثى قادر على تفسير بعض جوانب وجود المرأة وبعض مشاكلها، ولكنه عاجز عن تفسير المرأة في كليتها كأم وزوجة وأخت. وهذه الجوانب الكلية المركبة تحتاج إلى نموذج أكثر تركيبية.

ج- وبعد اختبار النموذج، يمكن إعادة صياغته حتى يمكنه استيعاب المعطيات الجديدة التي فشل في تفسيرها، أي إن النموذج التفسيري (الاجتهادي) ليس صيغة نهائية تنجح أو تفشل (ولذا فنحن ندعو إلى إعادة صياغة النماذج التفسيرية الغربية بعد سقوط المنظومة الاشتراكية وبعد أزمة الرأسمالية) . ويُلاحَظ أن النموذج التفسيري (الاجتهادي) ليس نموذجاً استبعادياً، فالعناصر التي يظهر أنها أقل تفسيرية لا تُرفَض ولا تُستبعَد وإنما تفقد مركزيتها وتُنقل إلى الهامش، وهي قد تنتقل إلى المركز مرة أخرى فيما بعد.

د- والنموذج التفسيري (الاجتهادي) لا يدَّعي أن الراصد آلة فوتوغرافية تسجل موضوعياً ما حولها بدون اختيار وبدون قيم مسبقة وإنما هو يُسمِّي الأمور بأسمائها ويحدِّد للقارئ التحيزات والمكونات الذاتية الكامنة في المعرفة الموضوعية حتى يتحرز القارئ ولا يتصور أن ما يُقدِّم له هو الموضوع والواقع بل مجرد محاولة اجتهادية للوصول لهما (والله، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، أعلم). إن الذات الراصدة تعلن عن حدودها وتعلن أنها ستتوصل إلى جانب وحسب من الموضوع، لا الموضوع كله، ومن خلال اعترافها هذا فإنها تُحقق قدراً أكبر من الموضوعية. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/٢٨٨، ٢٩٣).

ومنتجاته الفكرية، ومنه أفدت في تحديد منهجية أمثل للتعامل النقدي مع الخطاب الاستــــشراقي/ الحداثي الساعي في تفكيك التراث الإسلامي.

وترجع هذه الخلفيات إجمالا إلى تأثر المستشرقين وأتباعهم –في دراستهم للعلوم الإسلامية– بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية واللغوية الغربية الحديثة؛ كالألسنيات، وعلم الاجتماع وعلم النفس **والأنثروبولوجيا**[1] والتحليلات الفلسفية الجديدة؛ كالتفكيك عند ((**دريدا**))[2]، والتحليل الأركيولوجي[3] عند ((**ميشيل فوكو**))[4]، الذي يُثني محمد أركون على منهجه كثيراً[5].

وعلى هذا الأساس قامت دعوة عدد من المستشرقين وأتباعهم –تحت راية التجديد المزعوم– إلى إعادة النظر في مناهج التفسير والاستنباط التي وضعها الأصوليون، بحجة الإفادة من منجزات العلوم الإنسانية في الغرب، وهي المنجزات التي لم تثبت نجاعتها في محيطها الأوربي، فإذ بالبعض منهم يعتقد أنها تغني عن قواعد علم الأصول!

---

(١) علم الإنسان (الإناسة). وينظر في بيان أثره في دراسات المستشرقين: عبد المجيد خليقي: قراءة النص الديني عنـــد محمد أركون، ص ٢٦، بيروت، منتدى المعارف، ط الأولى ٢٠١٠.

(٢) جاك دريدا = Jacques Derrida، ولد (١٩٣٠)، فيلسوف فرنسي يهودي مولود في الجزائر، ويعد مؤسس الفلسفة (التفكيكية) في دراسة النصوص، واعتبره المسيري أهم فلاسفة ما بعد الحداثة. وكان اهتمامه الأكبر هو نفي الميتافيزيقا باعتبارها شكلاً من أشكال الثبات؛ لأن مثل هذا الثبات (من ثم) يشير إلى مفهوم الطبيعة البشرية، وهـــذا بدوره يشير إلى أصل الإنسان غير المادي (أي أصله الإلهي)، الأمر الذي يؤدي إلى التجاوز وظهور المعنى (تيلـــوس) وأخيراً المطلق (لوجوس). وكان دريدا يرى أن الحل الوحيد لهذا الوضع هو أن يسقط كل شيء في قبضة الصيرورة، بحيث لا يبقى أي أثر لأي ثبات أو تجاوز أو معنى، ويهتز كل شيء، ومن ضمن ذلك الإحساس بالعـــدم نفـــسه. ودريدا –كعادته– لا يقول الصدق، فما يفعله هو أنه يأخذ جزءاً من الحقيقة ثم يضخمه ويجعل من هـــذا الجـــزء الحقيقة كلها. وفلسفة دريدا تدور جميعاً في إطار عالم –هو في تصور دريدا– سائل تماماً لا مركز له. مـــن كتبـــه: (أصل الهندسة)؛ (الكتابة والاختلاف)؛ (عن نظرية الكتابة) صدر عام ١٩٦٧؛ (أطياف ماركس) صـــدر ١٩٩٥. ينظر: استيراتيجيات التفكيك .. جاك دريدا وبول دي مان، ترجمة وتأليف/ حسام نايل، الأردن، أزمنـــة للنـــشر والتوزيع، ط العربية الأولى ٢٠٠٩؛ أعلام الفكر اللغوي .. التقليد الغربي في القرن العشرين، جون إي جوزيـــف وآخرون، ترجمة د. أحمد شاكر الكلابي، ص ٢٨١، بيروت، دار الكتاب الجديد، ط الأولى، يناير ٢٠٠٦.

(٣) نسبة إلى (الأركيولوجيا)، وهي علم الحفريات. والتحليل الأركيولوجي للنصوص نوع من مناهج الدراسة النصية تقوم على التعامل مع النص القديم باعتباره نوعا من أنواع الآثار (الحفريات)، وتطبق عليه منهج الدراسة في هذا الحقل. ويعترض هاشم صالح على ترجمة المغاربة (أركيولوجيا) بالحفريات، ويصر على أن تبقى كما هـــي مـــع تعريب حروفها فيقال (أركيولوجيا) أو (الحفر الأركيولوجي) للدلالة على هذه الطريقة في النظـــر إلى التـــراث. ينظر: (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر)، مرجع سابق، مقدمة المترجم (ص ٨).

(٤) أحد أبرز الفلاسفة الفرنسيين في القرن العشرين، مات سنة ١٩٨٤، وله كتاب شهير عن (المعرفة والسلطة) نسج على منواله عدد من الفلاسفة والمفكرين العرب، من أبرزهم د. عبد المجيد الصغير في كتابه: (المعرفة والسلطة .. قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة)، وله –أعني: فوكو– مناظرة شهيرة عن الطبيعـــة البـــشرية مـــع فيلسوف اللغة الأمريكي الأبرز (ناعوم تشومسكي).

(٥) ينظر: محمد أركون: (حول الأنثروبولوجيا الدينية – نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي)، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٩، ١٩٨٤م، ص٣٩؛ الزواوي بغورة: من مشكلات وقضايا الفكر المغربي المعاصر، مجلـــة إبـــداع، العددان ٥ – ٦، ٢٠٠٢م، ص٩٠، بواسطة: الأثر الاستشراقي في موقف أركون من القرآن الكريم، ص ٤٢.

كما تعد الخلفية الدينية (اللاهوتية) إحدي الخلفيات المؤثرة في المناهج الاستشراقية في دراسة العلوم الإسلامية، يقول المستشرق الأمريكي (**برنارد لـــويس**) في كتـــاب (عـــودة الإســـلام) ((فالمستشرق الكلاسيكي كان قد تربى في أحضان علم اللاهوت والفيلولوجيا، وأحيانـــا علـــم التاريخ))[(١)].

وقد تقدم كيف أن الدافع إلى نشأة الاستشراق كان دافعا دينيا بالأساس؛ حيث إن الخوف على انهيار المسيحية الشمالية بعد انكسار الحملات الصليبية وفتح القسطنطينية كان الدافع الرئيس إلى تجريد أنبغ أبناء أوربا لدراسة العالم الإسلامي وعلومه وآدابه، وبطبيعة الحال لم تكن الكنيسة بمعزل عن تدشين هذه الحركة وتحفيزها على المضي قدما في تحقيق الأهداف المنوطة بها[(٢)].

وتتبين حقيقة هذا الدافع للاستشراق من خلال دراسة نشأته وتاريخه، فقد نشأ على أيـــدي الرهبان وكان خروجه من الكنيسة في البداية، وهذا الدافع كان أمرًا ضروريًا للكنيسة، لا سيما أنه قد حدثت مواجهة بين الكنيسة والعلم، وأفلست الكنيسة في أطروحاتها العلمية، فما كان لها من سبيل إلا الهجوم على دين الإسلام، وكما قيل: أفضل وسيلة للدفاع هو الهجـــوم، فجعـــل الخطاب الاستشراقي غايته الهجوم على الإسلام، وتصويره بأنه دين القتل والشهوات، كل ذلك؛ من أجل التغطية على عجز الكنيسة واصطدام مبادئها بالعلم والواقع والتاريخ، وتزعزعت ثقـــة الغربيين بالكنيسة التي كانت عندهم المركز العصامي لتعاليمهم وأفكارهم، ومن جهة أخرى خوفًا من انتشار الدين الإسلامي الذي بدأ يزحف شرقًا وغربًا على أيدي الدعاة والتجار والمـــسافرين الذين اختلطوا مع المجتمعات الإسلامية، وعرفوا الإسلام من منابعه الأصيلة[(٣)].

ولا يخفى أن هذا الدافع الديني كان ممزوجًا بدافع سياسي يتمثل -في بدايته- في الحفاظ على أوربا من انتشار الإسلام وتوغله داخل حدودها، ثم تطور بعد ذلك إلى الرغبة في التوسع خارج حدود أوربا، واحتلال العالم الإسلامي بالاستعانة بجهاز الاستشراق وما يوفره مـــن معلومـــات تسهل على الجهاز العسكري مهمة الاحتلال، كما تقدم[(٤)].

---

(١) التأويل الحداثي للتراث، ص ٢٦.

(٢) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، أبو فهر/ محمود شاكر، ص ٤٨-٥٥، ط: المدني.

(٣) الاستشراق وموقفه من السنة النبوية، فالح الصغير، ص ١٤، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينـــة المنورة.

(٤) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ٧٩، مرجع سابق.

ويأتي هذا المبحث على أربعة مطالب على النحو الآتي:

المطلب الأول- أثر الفلسفة الغربية في تشكيل قراءات المنظور الاستشراقي لعلم الأصول ورسالة الشافعي.

المطلب الثاني- أثر الألسنيات الغربية الحديثة في توجيه قراءات المنظور الاستشراقي.

المطلب الثالث- أثر النظرية التاريخية الغربية في تشكيل قراءات المنظور الاستشراقي لعلم الأصول.

المطلب الرابع- حقيقة انتساب قراءات المنظور الاستشراقي للفكر الاعتزالي.

المطلب الأول

أثر الفلسفة الغربية في تشكيل قراءات المنظور الاستشراقي لعلم الأصول ورسالة الشافعي

للفلسفة الغربية أثر لا يخفى في توجيه القراءات الاستشراقية والحداثية لعلم الأصول، فمذاهب فلسفية مثل: المادية والماركسية والنسبية .. كان لها أثر ظاهر في توجيه كثير من هذه القراءات في تعاملها مع النص الشرعي وعلم الأصول[(١)].

ومن النماذج العجيبة التي تبرز مدى سطوة الفلسفة الغربية على العقل الحداثي في تعامله مع التراث الأصولي: أن وجدت د. فضل الرحمن لا يستطيع أن يفهم العلاقة بين القرآن والسنة ومصادر التشريع الإسلامي إلا بواسطة الرجوع إلى تحليل العلل في الفلسفة الأرسطية؛ إذ يقول في كلام عجيب: ((إن العلاقات المتبادلة بين هذه الأصول الأربعة غامضة، وليس من الميسور لنا على الإطلاق إيضاحها على نحو جلي بالكامل. ولعل مقاربة تناظرية بين هذه الأصول والنظرية الأرسطية المشهورة في تحليل العلل أن تساعد في هذا الصدد. فبحسب هذا التناظر: يكون القرآن والسنة بمثابة العلل (أو الأصول) المادية، والقياس: العلة الفاعلة، والإجماع: العلة الصورية)) [(٢)].

فهنا لم يتمكن العقل الحداثي من تجاوز أسْر المفاهيم الفلسفية الغربية في التعامل مع معطيات هي أبسط من أن تحتاج إلى هذا التحليل الفلسفي الذي أفضى إلى التعقيد، وكأن العقل الحداثي يأبي أن يُبقي البسيط على بساطته.

وقد أشرت من قبل إلى (**آفة الغموض**) التي تظهر في الكثير من الكتابات الحداثية التي وقعت أسيرة لسطوة الفلسفة الغربية، فورثت عنها الغموض والإبهام (المتعمَّد أحيانا).

ومن النماذج الدالة على ذلك أيضا: أن القراءات الاستشراقية/الحداثية تبني كثيرا من نتائجها في نقد التراث الإسلامي على الرؤية التي صاغها الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي (**إيميل دوركايم**) عن المقدس في مواجهة العلماني، وخلاصة ما وصل إليه في ذلك: أن المقدس يصنعه الواقع الاجتماعي ويصونه في وعي المجتمع، وهذا هو ما تقصده هذه القراءات بقولها: إن القرآن راعى الواقع فنزل متدرجا، وأن النسخ يدل على خضوع القرآن للواقع، وأن تصنيف القرآن إلى

(١) مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين، ص ١٦٥؛ المرايا المحدبة، ص ١٣١؛ موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين ص ٤٠٣، مجلة البيان، ١٤٣٣ ه .

(٢) الإسلام، د. فضل الرحمن، مرجع سابق، ص: ١٣١ .

مكي ومدني يدل على خضوع النص للواقع كذلك. ومع هذا الوضوح لا يذكرون (دوركـــايم) ولا (**ماركس**)، ولا أقطاب هذه الفلسفات، بل يقدمون النتائج للمتلقي بغير اهتمام بالإسناد(١).

واستدلالهم بالنسخ على خضوع النص للواقع باطل؛ لتناقضه؛ فلو كان النص يذعن للواقـــع فما الحاجة لانتظار نص ناسخ، وكان يكفي أن يتغير الحكم مع الواقع بصورة مباشـــرة، فلمـــا توقف تغيير الحكم على نزول النص الناسخ دل على أن الواقع لا يـــؤثر في النـــصوص، بـــل في النصوص خواص تستوعب الواقع حالا ومآلا(٢).

ويسجل د. أركون وتلميذه هاشم صالح اعترافا يعكر على مبدأ خضوع النص للواقع، وهو أن القرآن لا يهتم بذكر الحدود الزمانية والمكانية وأسماء الأشخاص، وهذا يعني أن القرآن يقـــدم نفسه وكأنه خطاب لا زماني ولا مكاني؛ ليفرض نفسه صالحا لكل زمان ومكان(٣).

ويعد د. محمد أركون من أبرز (**مجددي الاستشراق**) الذين دعوا لنقد النـــصوص والعلـــوم الإسلامية بأدوات النقد الفلسفي التي قام المستشرقون بتطبيقها(٤).

ويقول أركون: ((المشكلة الجديدة المطروحة على الفكر العربي هي مشكلة (تاريخية الحقيقة المنـــزلة) (٥)، وإذا شئنا (مشكلة تفاعل الوحي والحقيقة التاريخية منذ ٦٢٢م)، وهـــذه المـــشكلة محتومة كما يدل على ذلك مثال الفكر المسيحي، الذي شرع ينظر بعين الجد في الحق إلى النقـــد الفلسفي لدى أمثال (نيتشه)))(٦).

ويظهر جليا من تتبع كتابات د. أركون في نقد العقل الإسلامي: أن مفهوم العقل عنده هو

---

(١) عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي: القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي .. مقدمات في الخطاب والمنهج، ص ٢٠٦ بتصرف، ط: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط الأولى.

(٢) القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص ٢٠٦، ناقلا عن: أثر الاتجاه العقدي في التفسير ٦٦٤، ٦٦٥.

(٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الـــساقي، ط١، ١٩٩٩، ص ١٤١.

(٤) محمد أركون: حول الأنثروبولوجيا الدينية: نحو إسلاميات تطبيقية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان ٦ – ٧، ١٩٨٠م، ص٢٧.

(٥) يستعمل أركون والحداثيون –تبعا للمستشرقين- مصطلح (التاريخية) وصفًا للنصوص الدينية والعلوم الإسلامية، ويعنون بها: استحالة أن تكون هذه النصوص والعلوم مطلقة متعالية عن تحكم الواقع المادي في تكوينها وإنتاجها، ومن ثم محدوديتها بزمانها الذي ظهرت فيه. ويطلق على هذه الأداة اسم: (الأرخنة). ينظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، د. محمد بن حجر القرني، ص ٦، مجلة البيان ١٤٣٤، ط الأولى.

(٦) الفكر العربي، ص١٩، نقلاً عن: نعمان عبدالرزاق السامرائي، الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وإدوارد سعيد، ص١٧٤. ونيتشة فيلسوف ألماني بارز، اشتهر بنقد الدين والأخلاق الدينية، ودعا إلى أن تكـــون القوة مصدرا للحق والأخلاق، فنسب إليه مذهب فلسفي يقوم على (إرادة القوة).

عقل فوكو، أي: مفهوم العقل عند الفيلسوف الفرنسي ميشيل **فوكو**[1]، وهذا يشبه منـــهج د. محمد عابد الجابري في سلسلة (نقد العقل العربي)؛ إذ يظهر من تتبع كلام **الجابري** أن العقل عنده هو عقل **ديكارت**، فهو يحمل مفهوم **العقل** عند هذا الفيلسوف، فكل مـــن هـــذين الناقـــدَين الحداثيين -للتراث العربي والإسلامي- قد صدر -في نقده للتراث- عن مفهوم فلسفي للعقـــل يغاير العقل عند المسلمين؛ حيث إن العقل عند المسلمين لا ينظر إليه باعتباره ذاتا متميزة -كمـــا هو الشأن عند فلاسفة الغرب- وإنما ينظر إليه على أنه ملكة إدراكية تابعة للقلب، أو أن **فعـــل** (التعقل) عبارة عن **فعل** من أفعال القلب، ويشهد لهذا ورود **العقل** في القرآن عادة بصيغة **الفعل**.

كما يظهر أثر هذا النقد الفلسفي لعلم الأصول في دراسات د./ حسن حنفـــي، وتقـــدمت الإشارة إلى أن إعمال فلسفة **الفينومينولوجيا** في قراءة الإنتاج الأصولي لم يأت بطائل، ولم يضِف جديدا لهذا العلم، بل يؤدي لتفريغ المفاهيم الشرعية من مضامينها الإسلامية، وإعـــادة حـــشوها بمضامين فلسفية مادية مضادة للرؤية الإسلامية، وإخضاع النص للواقع بما يفقده قدسيته، فبـــات صنيع د. حسن حنفي نموذجا لعلمنة العلم الديني **بأدوات نزع القداسة** ذات الصبغة الفلسفية.

يقول د. عبد المجيد الصغير عن دراسة حسن حنفي (مناهج التفسير: بحث في علم الأصول): ((وفي تقديمه لهذه الدراسة يرى (**برانشفيك**) أنه لأول مرة في تاريخ الفكر الإســـلامي يحـــاول صاحب هذه الدراسة[2] خوض مغامرة كبرى تتمثل في **محاولة إعادة تفسير كامل لأصول الفقه التقليدية، وذلك انطلاقا من رؤية فلسفية جديدة** توظف الإمكانيات الحديثة في التحليل والفهم، والتي لم تكن متاحة للعلماء من قبل، مشيرا بذلك إلى محاولة المؤلف توظيف أسس الفينومينولوجيا التي كانت لا تزال تحتفظ في ذلك الوقت بنفوذ على الساحة الفلسفية. وإذا كان حسن حنفـــي يعترف بأهمية كتاب مصطفى عبد الرازق (تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية) الذي وجه انتباهه إلى قيمة علم الأصول بين علوم الملة، فإنه يحرص على أن ينبه أن مجهوده هنا يتميز عمن عـــداه باتخاذه من مفهوم المقصد مفتاحا لذلك العمل، وفكرة مهيمنة عليه، خلافا للأعمال الأصـــولية الأخرى ... غير أننا نلاحظ في هذا العمل الهام حضورا واضحا للمنهج الفينومينولوجي، هـــذا المنهج الذي فرض على الكاتب **إهمالا مقصودا لتوثيق رؤيته لعلم الأصول**، حيث تكاد تنعـــدم الإحالات على المصادر الموثقة لأحكامه، مثلما لا يقع الانتباه إلى الظرفية التاريخية ودورهـــا في تشكيل تلك المصادر))[3].

---

(١) ينظر: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، د. الزواوي بغورة، ص ٥، بيروت، دار الطليعة، ط الثانية، نـــوفمبر ٢٠٠٧؛ محمد أركون: حول الأنثروبولوجيا الدينية — نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكـــر العربي المعاصر، العدد ٢٩، ١٩٨٤م، ص٣٩؛ الزواوي بغورة: من مشكلات وقضايا الفكر المغربي المعاصر، مجلـــة إبداع، العددان ٥ — ٦، ٢٠٠٢م، ص٩٠، بواسطة: الأثر الاستشراقي في موقف أركون من القرآن الكريم ص ٤٢.

(٢) يعني د. حسن حنفي.

(٣) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (ص ٣١) وما بعدها.

فهنا يظهر أثر فلسفة الظواهر (**الفينومينولوجيا**) على توجيه رؤية د. حسن حنفي لتطور علم الأصول.

وقد أكد بعض الباحثين على عملية النسخ المجرد التي قام بها د. حسن حنفي لفلسفة الوجودية[١] والأنسنة عن (فيورباخ) و(اسبينوزا) و(هوسرل) و(شبلنجر) و(لسنج)، ونبه على خلط د. حسن حنفي بين هذه الفلسفات والدين الإسلامي؛ لإقناع القارئ بجدوى عمله ومشروعيته، ليتمكن من تحويل الوحي إلى إيديولوجية، ثم أورد ١٤ نصا كنماذج محالة إلى مصادرها نسخها د. حسن حنفي عن (سبينوزا) و(فيورباخ) كما هي[٢].

كما يظهر الأثر الفلسفي في حضور مصطلحات فلسفية بارزة في نقد المنظور الاستشراقي، خاصة المدرسة الفرانكفونية، مثل مصطلح: الـ(**قطيعة الإبستمولوجية**) ، وهو من مصطلحات الفلسفة الفرنسية التي تم توظيفها في نقد رسالة الشافعي، والزعم بأن عمل الشاطبي يدشن قطيعة إبستمولوجية (وثورة معرفية) على أصول الشافعي التي آلت إلى العقم.

ويلاحظ أن الأثر الفلسفي قد يكون كامنًا في مجالات أخرى غير الفلسفة، إذ إن ((جزءاً كبيراً من التفكير الفلسفي يتم من خلال دراسات في اللغة (تشومسكي[٣] وفتجنشتاين ودريدا) والأنثروبولوجيا (كلود ليفي شتراوس) [٤] وعلم النفس (فرويد)، وعلم الاجتماع)) [٥].

---

(١) الوجودية: فلسفة ظهرت في أوروبا أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، وقد غالت في قيمة الإنسان مع أنها -في حقيقتها- أهدرت قيمته بتصوراتها العقيمة. وسميت الوجودية؛ لأن معظم أعضائها اهتموا مبدئيًا بطبيعة الوجود أو الكينونة، فقصدوا بمصطلح الوجود: الوجود البشري. وتُعدُّ الوجودية -إلى حد كبير- ثورة ضد فلسفة أوروبا التقليدية التي وصلت ذروتها لدى الفلاسفة الألمان: كانط وهيجل. وهم يرون أن الفلسفات والمذاهب لم تحل مشكلة الإنسان ولهذا هم يبحثون عن حلّ. وينظر في التعريف بها: النظريات العلمية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها (٢/ ١٤٤٥)؛ مدارات الحداثة، د. محمد سبيلا، م س، (ص ٣٣)؛ الموسوعة الميسرة، ٢/ ٨١٨، الموسوعة الفلسفية العربية ٢/ ١٥٠٤.

(٢) العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٦٠٩-٦١٧، بواسطة: القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، ص ٢٣٨.

(٣) نعوم تشومسكي (١٩٢٨-) فيلسوف لغوي أمريكي من أصل أوكراني، معاصر، من أعلام الفكر الفلسفي النقدي في الغرب، وهو من المثقفين اليهود الذين كان لهم موقف معاد للصهيونية والهيمنة الغربية، وهو يشكك في دقة المزاعم الصهيونية عن الهولوكوست (حرق اليهود في أفران الغاز النازية). موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (٥/ ٢٦٧).

(٤) كلود ليفي شتراوس " ١٨٠٨ - ١٨٧٤ " فيلسوف ألماني يهودي، من أنصار المنهج الهيجلي الذين راحوا يعيدون النظر في الدين والاجتماع وفقًا لهذا المنهج. أما في الدين فقد نبتت فكرة تنافس غير واحد منهم في التدليل عليها، وهي أن المسيحية نتاج الضمير الإنساني، ففسر الإنجيل على هذا الاعتبار واعظ مشهور هو شلير ماخر " ١٧٦٨ - ١٨٣٤ " وزعم شتراوس " ١٨٠٨ - ١٨٧٤ " في كتابه "حياة يسوع" " ١٨٣٥ " أن حياة المسيح أسطورة صاغتها مخيلة المسيحيين الأولين مما كان يتصوره السلف عن المسيح المنتظر، وأنه يجب أن نستعيض عن فكرة المسيح التاريخي بالفكرة الهيجلية التي ترى في المسيح مثلًا أعلى هو: الإنسانية مؤلهة. وشتراوس إلى ذلك يمضي بالهيجلية صوب المادية. تاريخ الفلسفة الحديثة (ص: ٣٩٢).

(٥) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، د. عبد الوهاب المسيري (٧/ ٤٩٦).

وقد نال البحث اللغوي عناية كبيرة في الدرس الفلسفي الحديث منذ التطور الكبير الذي حدث في المنطق والعلوم الطبيعية والاجتماعية نهاية القرن ١٩، وعلى إثره صعد نجم الوضعية المنطقية، (أو الوضعية الجديدة أو التجريبية المنطقية)، وهو الاتجاه الذي يمثله رودولف كارناب (١٩٧٠) وألفرد ج.آير، وأظهرت مناهضتها الشديدة للفلسفة التقليدية وللميتافيزيقا، ودعت لقصر التفكير الفلسفي بصفة عامة على اللغة(١).

(١) ينظر: مدارات الحداثة، د. محمد سبيلا (ص٤٤)، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط الأولى ٢٠٠٩ .

المطلب الثاني

أثر الألسنيات الغربية الحديثة في توجيه قراءات المنظور الاستشراقي

يظهر الحضور القوي للألسنيات الغربية في قراءات المنظور الاستشراقي لعلم الأصول، وخاصة الفيلولوجيا (علم مقارنة اللغات) الذي تألق على مسرح المعرفة الغربية منذ القرن التاسع عشر، واعتمد عليه المستشرقون من هذا الحين في دراستهم للشرق وعلومه، وقاموا بتوظيف أدواته، ((ورزح الاستشراق ردحا من الزمن تحت مظلة دراسة اللغات السامية، فصاروا يحققون المخطوطات والنصوص، لكنهم يتكلفون رد مضامينها إلى ثقافات وحضارات سابقة، وتضاعف انهماك المستشرقين في الفيلولوجيا، حتى إنه من شدة الارتباط بينهما جعل المستشرق (**رودي بارت**) الفيلولوجيا أحد مكونات تعريف الاستشراق! حيث يقول **رودي بارت**: (الاستشراق هو علم يختص بفقه اللغة "الفيلولوجيا" خاصة[(١)]).

ويتحدث **جوزيف سوموجي** عن أستاذه جولدزيهر فيقول: (والمهمة الرئيسية للمستشرق -كما يراها جولدزيهر- هي: دراسة تاريخ الشعوب الشرقية وثقافتها بأداة "فيلولوجية" سليمة)[(٢)].

ويشرح المستشرق **ماكسيم رودنسون** كيف كان الإيمان العميق الشائع بين المستشرقين بقدرات المدخل الفيلولوجي في دراسة الثقافات؛ حيث يقول: (كان ثمة عيب رئيس وهو الاعتقاد بكلية علم الفيلولوجيا، كان اختصاصي في اللغة الصينية -مثلا- يعتبر أهلا لأن يكتب أعمالا عن الفلسفة الصينية، وعلم الفلك الصيني، والزراعة الصينية، إلخ).

ويرصد إدوارد سعيد أيضا هذه العلاقة بين التأهيل العلمي للمستشرق ومهمته، فيقول: "وبلا استثناء تقريبا، كان كل مستشرق يبدأ حياته العملية باعتباره باحثا في فقه اللغة "الفيلولوجيا"))[(٣)].

ويعرف محمد أركون الخطاب الاستشراقي بأنه (خطاب غربي يطبق منهجية النقد الفيلولوجي على التراث، فيكتشف التسلسل الزمني الحقيقي للنصوص والوقائع والأحداث التاريخية)[(٤)].

---

(١) رودي بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م، ص ١١. ويلاحظ أن ترجمة (الفيلولوجيا) إلى (فقه اللغة) محل نقد؛ لأن فقه اللغة علم عربي أصيل له طبيعة مختلفة، ولهذا يؤثر البحث التعبير عن الفيلولوجيا بـ(علم مقارنة اللغات القديمة)، أو (التحليل الثقافي للنصوص اللغوية المبكرة).

(٢) جوزيف سوموجي، ترجمة حياة جولدزيهر، ترجمة الصديق بشير نصر، ملحق منشور ضمن كتاب دراسات محمدية، مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق، ص ٣٨٩.

(٣) إبراهيم السكران: التأويل الحداثي للتراث .. التقنيات والاستمداد (ص ٢٠-٢١).

(٤) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة/ هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي ١٩٨٧،
=

((ويمكن اعتبار المثل النموذجي والمنظر الأبرز لـــ(الاستشراق الفيلولوجي) هو "الفرنـــسي" آرنست رينان (ت ١٨٩٢)، ومن يطالع كتاب "رينان" (مستقبل العلم) ويرى تثمين "رينـــان" للفيلولوجيا ومدائحه وإطراءه لها .. يستشعر أن موقف رينان من الفيلولوجيا يتجاوز الإعجـــاب العلمي إلى الهيام الوجداني! حتى إن رينان يقول مثلا: "من غير الفيلولوجيا لـــن يكـــون العـــالم الحديث كما هو عليه الآن، وقد مثلت الفيلولوجيا الفارق الأبرز بين القرون الوسطى والعـــصر الحديث"))(١).

ورغم اعتماده في التعامل مع العلوم الإسلامية على الدراسات الاستشراقية، إلا أن محمـــد أركون لم يخفِ انتقاده لاعتماد الدراسات الاستشراقية على (الفيلولوجيا) في دراسة علم الأصول والعلوم الإسلامية.

ويرى شيخ المستشرقين الروس (إغناطيوس كراتشكوفسكي ١٨٨٣-١٩٥١) أن جـــورجي زيدان هو أول باحث عربي يطبق المنهج الفيلولوجي على اللغة العربية، وذلك في كتابه "فلـــسفة اللغة العربية" (١٨٨٦)(٢).

ومن هذا القبيل: تأثر القراءات المعاصرة بالفلسفة الألـــسنية الحديثـــة خاصـــة البنيويـــة(٣) والتفكيكية، وهي النظريات التي تتعامل مع النصوص باعتبارها نصوصا تاريخية مستقلة عن المؤلف

ص ٣٧، بواسطة/ عبد المجيد خليقي: قراءة النص الديني عند محمد أركون، ص ٢٦، بيروت، منتدى المعارف، ط الأولى ٢٠١٠.

(١) إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث .. التقنيات والاستمداد، ص ٢٢.

(٢) التأويل الحداثي للتراث .. المرجع السابق، ص ٢٥.

(٣) البنيوية Structuralisme مصطلح حديث يطلق على المذهب أو النهج الجديد في رؤيـــة قـــضايا العلـــم وإشكالاته. فابتداء بألسنية اللغة، امتدادا إلى الإناسة (الأنثروبولوجيا) والتحليل النفسي، انتهاء بـــبنى العلاقـــات الرياضية والمنطقية المعاصرة، نهجت هذه العلوم نهجا بنيويا يرى تركيبات الظواهر أو العناصر في هذه العلوم مبنية على أسس، وفي نسق منظم، بحسب طبقات أو فئات أو أبعاد. ورأى (لالاند في معجمـــه (Vocabulaire technique) أن البنية تطلق على المعاني التالية: ترتيب للأقسام التي تشكل كلا واحدا، إن في البيولوجيـــا، فتقال على التكوين التشريحي والنسيجي، وإن في علم النفس، فتقال على تركيبات الوعي واللاوعي، مثل بـــنى الذكاء. وإن في علم الإناسة، حيث تقال على بنى القربى والعلاقات. الخ ..

ب- وقد اعتبر جان بياجيه السويسري هذا النهج يتميز بأن البنية فيها خاصة مشتركة تتبلور في كون البنية مكتفيـــة بذاتها، لا تتطلب في إدراكها اللجوء إلى أي عنصر غريب. وبأن البنية تملك إنجازات ترقّيها وتحوّلاتها وضـــبطها الذاتي من خصائصها وبذاتها.

ح- وهذه البنية في أخص خصائصها أنها تخضع لخصوصية كليتها الجامعة، والتي تختلف عن خواص العناصر والأجزاء التي تتركب منها بحيث تكون لها قوانين معيّنة في كونها مجموعة تعيد بناء ذاتها بذاتها.

د- وهذا الفهم الأخير يتمايز عن المعنى اللغوي العربي القائل: إن البنية تتألف من طبقات لتشكّل وحدة وبنـــاء. إن البنيوية لا تقف عند حدود كيفية التكوين، بل تجعل النهج يصيّر البنية -بحركة آلية تلقائية- تعيد إنتاج تركيبها وتحوّلاتها محافظة على أسسها وبنيّاتها المكوّنة والمكوّنة. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٧٢٣)، بالهامش، تعليقات المترجم.

(أو المصدر)، بحيث يملك القارئ حق التفسير دون تقيد بمراد المؤلف الذي انتهت مهمته بكتابة النص، وبهذا تنتفي الدلالة القطعية عن النصوص في نظر من يتبنى هذه النظريات[١].

ولقد ظهرت البنيوية في عدد من مجالات العلوم الإنسانية، فكان أول استخدام لهذا المنهج في مجال اللغويات مع ((فرديناند دي سوسير)) و((تشومسكي)) ثم انتشر بعد ذلك في كافة العلوم الإنسانية في علم الاجتماع والأنثربولوجيا مع ((كلود ليفي شتروس))، وفي علم السياسة مع ((ألتوسير))، وفي علم النفس مع ((جان بياجيه)) و((جاك لاكان))، وفي الثقافة وتاريخ العلوم مع ((ميشيل فوكو))[٢].

وهذا الأخير الذي يَرِدُ كثيراً في كتابات محمد أركون، ولكن هذه المنهجية البنيوية بفروعها المختلفة بقيت تصوراً ذهنياً بعيداً عن الواقع، وثبت فشلها في سائر العلوم الإنسانية فضلاً عن الميادين المتصلة بالغيب؛ كالدراسات القرآنية، ولا أدل على فشلها من انتقال الفكر الغربي بعد ذلك من البنيوية إلى التفكيكية، وتحول الاهتمام من النص إلى القارئ؛ فالمتتبع لتاريخ الغرب الفكري يجد أن التفكيكية جاءت ردَّ فعل لانهيار البنيوية في فرنسا بعد أحداث الثورة الطلابية في مايو عام ١٩٦٨م[٣]، فهي إفراز طبيعي لحالة الإحباط وإنكار النظريات الشاملة المتماسكة؛ كالبنيوية الماركسية[٤].

ويعد محمد أركون من أبرز مجدِّدي الاستشراق الذين استعملوا المنهج البنيوي والتفكيكي في دراسة النص الشرعي والعلوم الإسلامية بشكل عام، وحتى يسوِّغ دعوته لاستخدام ما يسميه المنهج التفكيكي في دراسة القرآن الكريم، يقول: ((لننتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموماً بالقرآن، إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي، والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك سابق؛ من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طُمست، وكُتبت ونُسيت من قبل التراث التقوي الورع، كما من قبل المنهجية الفيولوجية (اللغوية) النهائية، أو المغرقة في التزامها بحرفية النص))[٥].

---

(١) ينظر على سبيل المثال: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦م.

(٢) ينظر: علاء الدين مصطفى أنور، أزمة المنهج في العلوم الإنسانية، مجلة المسلم المعاصر، عدد (٥٥ – ٥٦) السنة الرابعة عشر، ١٩٩٠م، ص١٢٣.

(٣) ينظر: مدارات الحداثة، د. محمد سبيلا (ص ٨٩)، مرجع سابق، . مآلات الخطاب المدني، ص ١٣٩

(٤) الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن، ص ٥٤؛ مآلات الخطاب المدني، إبراهيم السكران، ص ١٣٩، م س.

(٥) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص٢٩.

وفي تأثر واضح بالألسنيات الاستشراقية في دراسة العلوم الإسلامية يقول محمد أركون: ((ننتقل الآن إلى النقطة الثالثة من موضوعنا: وهي التداخلية النصانية بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقته، وهنا نريد أن نقوم بقراءة تاريخية أفقية للخطاب القرآني، وذلك ضمن (منظور المدة الطويلة جداً)، بحسب تعبير المصطلح الشهير للمؤرخ الفرنسي ((**فيرنان بروديل**))، وهذه المدة الطويلة جداً سوف تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل، وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن، أو في الخطاب القرآني، وإنما ينبغي أن تشمل كذلك: الذاكرات الجماعية الدينية الثقافية للشرق الأوسط القديم، وبهذا الصدد يمكن القول: إن سورة الكهف تشكل مثلاً ساطعاً على ظاهرة التداخلية النصانية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الخطاب القرآني، فهناك ثلاث قصص هي: أهل الكهف، وأسطورة غلغاميش [يقصد: الخضر] ورواية الإسكندر الأكبر [يقصد: ذا القرنين]، وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم))[1].

تأثير الهرمنيوطيقا (التأويلية):

كما يلاحَظ أن قيام الباحثين الغربيين بتطبيق الهرمنيوطيقا (التأويلية)[2] في نقد الكتاب المقدس أغرى المستشرقين وبعض التغريبيين بمحاولة تطبيق ذلك في نقد النصوص والعلوم الإسلامية.

وهو مصطلح استخدم في نقد الدراسات الدينية في الغرب، ويشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يتبعها المفسر لفهم النص الديني، وهي منقولة عن الدراسات الأدبية بحسب الناقد الأدبي الأمريكي ((هيرش))[3].

وهذه النظرية في الدراسات الأدبية تقوم على التفرقة بين المعنى والمغزى في النص الأدبي،

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٢٠ – ٢٢١. بواسطة: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص ٢٧

(٢) (الهرمنيوطيقا)، هي: فرع من فروع علم الدلالة الغربي، وتعنى بدراسة عمليات الفهم، وبخاصة فيما يتعلق بتأويل النصوص. أو هي: (علم التأويل) في النظريات اللغوية الغربية الحديثة، وقد نشأت أصالة لتفسير الكتاب المقدس خاصة مع انتشار البروتستانتية، ثم ظهر اتجاه لتعميمها في تأويل النصوص بعامة، وصارت منهجا يتبناه تيار بارز في البحث اللغوي المعاصر. وفي التأمل الهرمنيوطيقي يكون تشكيل النفس معاصرا لتشكيل المعنى، وإدراك أن كل فهم لا بد له أن يشتمل على بعض تحيز –أي: الفهم المسبق– هو ما يمنح مشكلة الهرمنيوطيقا زخمها الحقيقي. ويعتبر الفيلسوف (جادامر) أن سعي التنوير إلى التخلص من كل تحيز هو نوع من التحيز ضد التحيز؛ لأن المرء لا يمكن أن يعرف العالم إلا من خلال الفهم المسبق. ينظر: د. عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص ١٢– ١٨، القاهرة، دار رؤية ٢٠٠٧م؛ مقدمة في الهرمنيوطيقا (فلسفة التأويل) – بول فراي، محاضرة مرئية على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=d٤huM_XYOp٤

(٣) العلمانيون والقرآن، مرجع سابق، ص١٤٠.

حيث إن المغزى قد يختلف لكن معناه ثابت، والمغزى يقوم على العلاقة بين النص والواقع، والواقع متجدد ومتغير[1].

ومن علماء ((الهرمنيوطيقا)) المفكر الألماني ((شلير ماخر))، و((يلهلم ديلش))، و((مارتن هيدجر))، و((جادامر))، وهؤلاء يكرر محمد أركون ذكرهم ويمجدهم في عدد من أطروحاته الفكرية، وهذا اللفظ (هرمنيوطيقا) يعني: التفسير والتأويل، تأويل النصوص الدينية بأسلوب خيالي، وبطريقة رمزية تبتعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول كشف المعاني الخفية وراء النصوص المقدسة، كما يزعمون[2].

كما يعد من أبرز المشروعات التي اعتمدت على تفعيل اللغويات الحديثة في نقد التراث: مشروع 'التراث والتجديد' للدكتور/ حسن حنفي، فهذا المشروع ينطلق من تجديد المناهج، ويبنيها على اللغة باعتبار اللغة بعداً من أبعاد الفكر إلى جانب المعاني والأشياء. ويعتبر منطق التجديد اللغوي هو المنهج الأول في بلورة 'التراث والتجديد' وتنفيذه في الواقع، مع ضرورة الاستفادة من التقدم الذي حققته علوم اللغة.

يقول د. حسن حنفي: "فرَض كل فكر جديد لغته، وبدأت كل حركة جديدة بتجديد اللغة أولاً؛ إذ يحدث أحياناً عندما تتطور الحضارة -وتمتد وتتسع معانيها- أن تضيق بلغتها القديمة الخاصة التي لم تعد قادرة على إيصال أكثر قدر من المعاني لأكبر عدد ممكن من الناس، فتنشأ حركة تجديد لغوية، وتُسقط فيها الحضارة لغتها القديمة الخاصة، وتضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير."[3]

وقد انتبه بعض الباحثين المحسوبين على التيار الحداثي العربي لمدى تأثر المناهج الاستشراقية -ومقلديها من العرب- بالفلسفة والألسنيات والمنهج التاريخي.

وفي هذا الإطار وجه د. عبد المجيد الصغير نقدا لاذعا كشف فيه عن عوار هذه هذه المناهج وتبعية مقلديها من الحداثيين العرب للغربيين دون نقد، وسيأتي تفصيله في المطلب المعقود لتقييم مناهج المنظور الاستشراقي في التعامل مع رسالة الشافعي[4].

---

(١) ينظر: المرجع نفسه، ص١٤١.

(٢) الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٣) التراث والتجديد، د. حسن حنفي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٤ ١٤١٢=١٩٩٢، ص: ١٠٩.

(٤) ينظر: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (٢٠- ٢٦)، ومن ذلك قوله: ((الطروحات الإيديولوجية المعلنة -أو المضمرة- العالقة بذلك الخطاب (الاستشراقي) لم تكن لتسمح له باستيعاب كل مكونات الفكر الأصولي في الإسلام، ولا الوقوف على أبعاده؛ اعتبارا لقصور المناهج التي ورث الاستشراق القديم معظمها عن القرن ١٩)).

نقد للتفرقة بين المعنى والمغزى في تفسير النصوص الدينية:

إن مزاعم د. **محمد أركون**، ومن وافقه من المعاصرين، في التفريق بين معنى ومغزى النصوص؛ إذ المعنى – على حد قولهم – يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها، والمغزى ذو طابع معاصر؛ بمعنى أنه محصلة قراءة عصر غير عصر النـــزول- إن هذه المزاعم، وهذا التفريق المزعوم بين المعنى والمغزى، يقتضي الطعن المباشر في كتاب الله والحكم عليه باعتباره (نصوصًا) تاريخية.

وهذه المزاعم تنافي كل أصول وقواعد فهم دلالات الآيات القرآنية، وإن فهم دلالات القرآن لا بد أن يكون بدلالات ألفاظه في عصر الوحي، وليس بالدلالات التي طرأت على الألفاظ بعد عصر التنـــزيل، والقرآن الكريم نزل بلسان عربي، فمن أراد تفهمه من جهة لسان العرب يفهمه، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة[1].

ولقد حظيت الألفاظ ومعانيها ودلالاتها باهتمام كبير لدى علماء الأصول؛ لما لدلالة الألفاظ من أهمية في فهم الأحكام الشرعية، فَتَـــتَبَّع العلماء اللفظ مفرداً ومركباً ومطلقاً ومقيداً، خاصاً وعاماً، وقَعَّدوا لذلك القواعد والأصول.

ولا خلاف بين الأصوليين في صحة اعتبار المعنى الأصلي في الدلالة على الأحكام كما يقرر الشاطبي[2].

وهل الزعم باختلاف المعنى باختلاف الزمن إلا طعن في حفظ الله لكتابه، فلا معنى لهذه الآيات الدالة على حفظ الله لكتابه إن كان الحفظ حفظاً للألفاظ إذا كانت تلك الألفاظ قد فقدت معانيها ودلالاتها بانتهاء عصر النبوة – كما يدَّعي أركون – في كتاباته[3]!

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، ٤٩/٢.

(٢) ينظر: الموافقات، مرجع سابق، ٤٤/٢ – ٥٧.

(٣) الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص ٥٦، بتصرف.

المطلب الثالث

أثر النظرية التاريخية الغربية في تشكيل قراءات المنظور الاستشراقي لعلم الأصول

ظهر أثر النظرية التاريخية الغربية في تفسير نشأة القواعد والمباحث الأصولية وادعاء توظيفها –المزعوم– في المعترك السياسي، بحسب القراءات الاستشراقية والحداثية.

وترجع نشأة النقد التاريخي للنصوص والعلوم الإسلامية إلى قيام نقاد الكتاب المقدس الغربيين بنقد نصوص الكتاب المقدس بناء على معطيات فلسفة التاريخ الغربية، التي لا تلتفت للطريقة التي نقل بها النص بقدر ما تلتفت إلى تحليل مضمون النص بأدوات النقد التاريخي، وتقدم أن نقد (**باروخ سبينوزا**) للعهد القديم وأسفار موسى –باستعمال منهج النقد التاريخي– كان أبرز هذه المحاولات الغربية التي أثبتت وقوع التحريف في العهد القديم وأسفار موسى، وأن نجاح هذه المحاولة في إعمال منهج النقد التاريخي أغرى بعض التغريبيين من أتباع **سبينوزا** (**الإسبينوزيين العرب**) –كالدكتور حسن حنفي– بمحاولة تكرارها مع القرآن والسنة؛ ظنا منهم أنها ستفضي إلى نفس النتائج، غافلين عن الفرق بين النص الإسلامي وغيره من النصوص المقدسة التي لم تحظَ بما حظي به القرآن والسنة من الثبوت بأعلى طرق الثبوت[1].

---

(١) يقول د. حسن حنفي في مقدمة ترجمته لكتاب باروخ سبينوزا: (رسالة في اللاهوت والسياسة): إن من أغراضه في ترجمة هذا الكتاب: ((إسقاط المادة التي عمل عليها سبينوزا، وإحلال مادة أخرى محلها، مع الإبقاء على نفس المنهج، أعني إسقاط التراث اليهودي وإحلال تراث ديني آخر، وليكن التراث الإسلامي، حتى تتضح جدة سبينوزا وأصالته فيما يتعلق بتفسير الكتب المقدسة)). وإذا كان د. حسن حنفي قد ترجم هذا الكتاب في سبعينيات القرن العشرين فهذا يعني أن أعمال د. حسن حنفي الكبرى –وهي تالية لهذا التاريخ– كان يراعي فيها تطبيق منهج سبينوزا في نقد النصوص المقدسة، ومما يدل على هذا أن وجدنا د. حسن حنفي يطبق هذه المنهجية على العهد الجديد استكمالا لجهود سبينوزا في تطبيقها على العهد القديم؛ بسبب عدم تمكن سبينوزا من تطبيقها على العهد الجديد ((لنقص في معرفته باللغة اليونانية))، ينظر (ص: ٧). وفي ظني أن د. حسن حنفي لم يمتلك الجرأة لتطبيق هذه المنهجية في نقد النص القرآني بشكل صريح، فعمد إلى تطبيقها على العقيدة والعلوم الإسلامية، ومنها علوم القرآن وعلم الأصول، أو لعله اكتفى بمحاولة المستشرق (نولدكه) ومحاولة د. محمد أحمد خلف الله تطبيق منهجية سبينوزا (التشكيك في النص من خلال دراسة محتواه) وذلك في كتابي: (تاريخ القرآن) لنولدكه، وفي كتاب (الفن القصصي في القرآن) للدكتور محمد أحمد خلف الله، وعلى كل فقد بقي تصور د. حسن حنفي عن القرآن يحمل ظلال سبينوزا، وهذا واضح في كتاباته التي صرح فيها بأن ألفاظ القرآن ليست محفوظة من التحريف والتبديل، وأن المسلمين يغالون إذ يعتقدون ذلك! يقول د. حسن حنفي: ((يغالي البعض –وأكثرهم من اللاهوتيين المحافظين– ويدعون أن الله قد حفظ كتابه من التغيير والتبديل، وأن العناية الإلهية هي الحافظة للنصوص، ومن ثم فلا داعي هناك لتطبيق قواعد المنهج التاريخي على النصوص الدينية، وإقامة نقد تاريخي للكتب المقدسة (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)، وهي نظرية لاهوتية صرفة، تهرب من النقد، وتلجأ للسلطة الإلهية، وهي شبيهة بالصدق الإلهي عند ديكارت، فيما يتعلق بالمعرفة الإنسانية. وقد يكون معنى الآية هو حفظ المعنى، وحفظ تطبيق المعنى في الواقع، لا حفظ النص الحرفي المدون، فذلك ما يعتريه التغيير والتحريف والتبديل، وهو ما يتهم به القرآن =

ثم قام المستشرقون –من بعد سبينوزا– بالتعامل مع النصوص والعلوم الإسلامية عامة، وأصول الفقه خاصة، بنفس المنهج الذي تعامل به الباحثون الغربيون مع نصوصهم المقدسة، وقلدهم في ذلك عامة التغريبيين[1].

وفي هذا الإطار أيضا قد بلغ الشطط بالدكتور محمد أركون مبلغه إذ يقول: ((ينبغي القيام بنقد تاريخي؛ لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس))[2].

ومن أخطر النتائج التي انبنت على إعمال المنهج التاريخي الغربي: القول بتاريخية النص الديني حتى القرآني.

فمثلا ينظر د. محمد أركون إلى القرآن بوصفه نصاً تاريخياً – كما يَدَّعي – ويعدُّه جزءا من التراث الذي يستلزم قراءة نقدية، ويخضع للنقد التفكيكي، كما يخضع لمحك النقد التاريخي المقارن[3].

ولزيادة التمويه على القارئ المسلم يَدَّعي د. **أركون** وجود فَرْق في فهم القرآن بين النص المقروء في زمن نزوله على النبي، وبين النص المكتوب بين دفتي المصحف، وحتى يتحقق الفهم الصحيح للقرآن –في نظر محمد أركون– يلزم قراءته على أنه نصٌّ تاريخي، بدراسة الظروف التاريخية المحيطة به في كل عصر، فالفهم المعاصر للقرآن يختلف عن التفسير والفهم السابق حين نزول النص؛ ومن ثم يجب تسخير المناهج الحديثة، كمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومنهج التاريخ المقارن للأديان، لفهم النص القرآني في الوقت المعاصر .

وينفي أركون قداسة القرآن الآن، زاعماً وجود نوعين من النص القرآني في العهد النبوي

أهل الكتاب، ويؤيده النقد التاريخي للكتب المقدسة)). (ص:٢٢) من مقدمة د. حسن حنفي لرسالة سبينوزا. وقد سمعت د. حسن حنفي بأذني –في محاضرة له عن الإسلام والعلمانية– يشكك في قصص القرآن –على طريقة سبينوزا– ويقول: (إننا ننشغل عن مصالح واقعنا ونتحدث عن قصة إبراهيم وقصص القرآن وكأننا كنا نعيش معهم)، وهو يتطابق مع ما نقله د. حسن حنفي عن سبينوزا في بيان موقفه من القرآن الكريم: ((يَعتبر [سبينوزا] القرآن أشعارًا للقراء دون الاستفادة منها في الحياة العملية))، (ص: ٧)، وسكت د. حسن حنفي سكوت المقر لهذا الكلام، فلم يعقب. ينظر: مجلة البيان (٢٢٣/ ٢٩)، مقال بعنوان: الأساس الإلحادي للمفاهيم الغربية، د. أحمد إبراهيم خضر.

(١) تنظر أمثلة لذلك في: عبد المجيد خليقي: قراءة النص الديني عند محمد أركون، ص ٢٦، بيروت، منتدى المعارف، ط الأولى ٢٠١٠.

(٢) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مرجع سابق، ص٢٠٣. بواسطة: الأثر التاريخي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص ٢٨ . وينظر: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، د. صالح الدميجي ص ٣٩٦، مجلة البيان، ١٤٣٣ ه .

(٣) ينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦م.

وفي العصر الحالي، إذ يقول: ((ويمكنني أن أقول بأن المقدس، الذي نعيش عليه أو معه اليوم، لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام، ولا حتى بالمقدس الذي كان سائداً أيام النبي))[١].

وحول فهم الآيات القرآنية والخطاب التشريعي يدَّعي د. محمد أركون صعوبة فهم الآيات القرآنية في الوقت المعاصر، واستحالة تطبيق تشريعاته في عصرنا، وذلك لأن فهم القرآن يستلزم ربطه بوحدة نصية مرتبطة بسلوك النبي صلى الله عليه وسلم وعلاقة فهم العبارة والتصرف المباشر لقائلها[٢].

ويريد أركون أن يصل إلى نتيجة يَدَّعيها، وهي صعوبة فهم الآيات القرآنية في الزمن المعاصر؛ لعدم مشاهدتنا لكيفية وهيئة وتاريخية نطق النبي لهذه الآيات، وحتى نستطيع – على حد زعمه – فهم هذه الآيات في هذا العصر فيلزم تجريد القرآن عن مصدره، ودراسته في هذا الزمن على أنه نص أدبي تطبق عليه المناهج المختلفة في دراسة النصوص الأدبية والتاريخية، وهذا هو الفرق عنده بين القرآن والظاهرة القرآنية، إذ يقول: ((أما التمييز بين القرآن الكريم والظاهرة القرآنية فأقصد به الفرق بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى، ودراسة النصوص القرآنية كما ندرس الظاهرة الفيزيائية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية))[٣].

ويبدو أن د. محمد أركون متأثر في مفهومه لتاريخية (النص) بعدة نظريات ومنهجيات، ومن ذلك: منهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، والذي يريد أن يطبقه على الإسلام باعتبار أن الغرب –وفقا لهذه الرؤية– لم يتقدم علمياً إلا بعد أن قام بتفكيك نصوصه المقدسة من غيبياتها وإخضاعها للنقد التاريخي، وعلى ذلك فهو يدعو إلى أن يطبق المسلمون هذه المنهجية على كتاب الله تعالى، وأن شرط تقدمهم مرهون بتحررهم من قداسة القرآن، على حد زعمه!

يقول أركون: ((وليس في وسع الباحثين أن يكتفوا اليوم في الواقع بالتكرار الورع (للحقائق) الموحى بها في الجزيرة العربية في القرن السادس، والتي طرحت منذئذ على أنها، بآن واحد، مما يمكن تعريفه واستخدامه، وأنها متعالية (...) وينجم عن ذلك أن المشكلة الجديدة المطروحة على الفكر العربي هي مشكلة (تاريخية الحقيقة المنزلة)، وإذا شئنا (مشكلة تفاعل الوحي والحقيقة

---

(١) مجلة مواقف، عدد ٥٩/٦٠، ص٢٠.

(٢) ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٦م، ص١٨.

(٣) الفكر العربي، ص١٩، بواسطة: نعمان عبدالرزاق السامرائي، الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وإدوارد سعيد، ص٥٨، بواسطة: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص ١٩–٢١؛ وينظر: (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، د. محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط الثالثة، ٢٠٠٦، مقدمة المترجم (ص: ١٠)،

التاريخية منذ ٦٢٢م)، وهذه المشكلة محتومة كما يدل على ذلك مثال الفكر المسيحي، الذي شرع ينظر بعين الجد في الحق إلى النقد الفلسفي لدى أمثال (**نيتشه**)))[١].

ويعلق على هذا النص نعمان السامرائي بقوله: ((والذي استطعت فهمه من هذا النص الغامض المضطرب ما يلي:

١. ينبغي عدم الوقوف والاكتفاء بما جاء به الوحي من حقائق وعدم أخذها مُسَلمة، وهذا المعنى يتكرر كثيراً، ويلح عليه الكاتب إلحاحاً.
٢. عدم النظر في النصوص -أي: القرآن والسنة- على أساس قيمتها الدينية، المتعالية على النقد والتمحيص، بل يمكن تعريفها، ثم استخدامها وفقاً لقواعد اللغة، بعيداً عن صفتها الدينية.
٣. إن القرآن والسنة بما حويا من حقائق كانت خاضعة للتاريخ، بمعنى أنها حقائق في وقتها، ولا يشترط أن تبقى كذلك مع تغير الأزمان، فما كان حقيقة بالأمس لا يشترط أن يبقى كذلك اليوم.
٤. إن هذه القضية مهمة وحتمية؛ لأن الفكر المسيحي مر بهذه التجربة، ونجد مصداق ذلك في نقد نيتشه للمسيحية))[٢].
٥. فهنا يظهر كيف أن **أركون** وأمثاله يريدون نقد الإسلام وعلومه بنفس الطريقة التي نقد بها الغربيون المسيحية.

ويبرز في مدرسة نقد الكتاب المقدس التي تبنَّاها محمد أركون الأسماء الاستشراقية التالية: ((ريتشارد سيمون، ويوهان سملر، وجان استروك، وكارل دافيد إيلجن، وهيرمان هونفلد، وتيودور نولدكه، وفلهاوزن))[٣].

وفي هذا الإطار لم يفُت د. محمد **أركون** أن يثني على المستشرقة الفرنسية (**جاكلين شابي**)؛ لأنها صرحت بأن القرآن كان يخص القرن السابع الميلادي فقط، وأنه من صناعة البيئة العربية[٤].

ب- ومن جهة أخرى -تتعلق بإعمال المنهج التاريخي- ينتصر د. عبد المجيد الصغير للاتجاه الذي يرى أن للسياق التاريخي دورا مهما في تأسيس القواعد الأصولية، حتى إنه رد على د.

---

(١) الفكر العربي، ص١٩، بواسطة: نعمان عبدالرزاق السامرائي: الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وإدوارد سعيد، ص١٧٤.

(٢) الفكر العربي والفكر الاستشراقي، ص٦٦، بواسطة الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن، ص ٤٦-٤٧.

(٣) عبد الراضي محمد عبد المحسن، الغارة التنصيرية على أصالة القرآن الكريم، من ضمن بحوث: ندوة: عناية المملكة العربية السعودية بالقرآن الكريم وعلومه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ص٥٢.

(٤) القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، ص ١٨٤.

حسن حنفي في نفيه أن يكون للتاريخ أي دور في حث عجلة علم الأصول على الدوران على النحو الذي دارت به.

فالصغير يلاحظ في دراسة **د. حسن حنفي** الأصولية (مناهج التفسير) أنه: ((لا يقع الانتباه إلى الظرفية التاريخية ودورها في تشكيل تلك المصادر وتحديد خصوصية أهدافها، بل إن الباحث [يعني: حسن حنفي] لَيعترف صراحة بأن مشروع رؤيته التركيبية لعلم الأصول لا يتم إلا بفضل تغييب كامل للتاريخ. فرغم اعترافه مع ذلك بأن الأحداث التاريخية قد ساهمت كثيرا أو قليلا في ميلاد المنهج فإنه مع ذلك يؤكد أن المنهج الأصولي يثبت نفسه في استقلال تام عن تلك الأحداث والظروف. بل إنه ليؤكد أكثر من ذلك أنه حتى لو جاءت تلك الأحداث والظروف بشكل آخر مغاير لما وقعت عليه، لما كان ذلك ليؤثر على طريقة ميلاد علم الأصول، ولا على صورته التي لم يكن بالإمكان أن تكون إلا كذلك.

وإذا كان التاريخ منفيا هكذا من هذه الرؤية لعلم الأصول فإن الإديولوجيا، كمعنى مرتبط بالحدث السياسي، منفي هو الآخر من هذه الرؤية المقترحة في كتاب حسن حنفي. إن هذا العمل باعتراف صاحبه "لا يفسر النشأة التاريخية لعلم الأصول، ولكنه يهدف إلى فهمه وتفسيره، وهذا ما يبرره الإهمال الذي لقيته في هذا العمل أسماء الأعلام والأماكن والمدارس والاتجاهات والتطورات التاريخية التي لا يتم الرجوع إليها ولا الاعتماد عليها بقدر ما سيكون الاعتماد على محض الفكر التأملي لأجل الاضطلاع (بمحاولته) الفلسفية الخاصة حول الموضوع.

ولعل هذا الإبعاد للتاريخ وتحجيم تأثيره هو الذي جعل د. حسن حنفي يتجه إلى علم الأصول كما انتهى في صورته المتأخرة، باعتبارها الصورة (الكاملة) التي تسمح بمثل هذه المحاولة الوصفية التأملية، مقللا –من ثم– من أهمية مخاض النشأة وفترتها الأولى التي ابتدأت –كما يعترف بذلك– مع الشافعي في رسالته.

وهو يعترف –في نفس السياق– أنه في هذا الإهمال لمرحلة النشأة وللظرفية التاريخية العامة لعلم الأصول إنما يساير في ذلك تقليدا سارت عليه الكتابات الأصولية القديمة التي كانت تكتفي بتحليل بنية علم الأصول ولا تعير اهتماما لتاريخيته ولتطوره، خلافا لما حاول القيام به **ابن خلدون** في (مقدمته) . كما نراه يعتبر في مكان آخر: أن دراسة الوسط المتعلق بتاريخية الحدث الأصولي تظل محدودة وقاصرة عن إدراك جوهره، معتبرا هذا هو السبب في بقاء العديد من الأبحاث حول علم الأصول سجينة رؤى تاريخية فاقدة كل (معنى) أو مقصد قد بينت الفينومينولوجيا نجاعته في التحليل والفهم))[(١)].

---

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، (ص٣١).

ج- كما دأب د. **حمادي ذويب** في كتاب (جدل الأصول والواقع) -وبقية كتبه- على الزعم بأن هناك مواقف تاريخية غير معلنة تقف وراء الآراء الأصولية لعلماء أهل السنة خاصة، وأن هذه المواقف غير المعلنة تعكس تأثر الآراء الأصولية بالميول السياسية لأئمة الأصول، وأخذ يربط بين اختيارات أهل السنة في الأصول وبين المواقف السياسية[1]، وهذه اتهامات خطيرة تستحق أن ينتبه إليها الباحثون، ويكشفوا ما فيها من زيف.

ومن ألطاف الله: أن من أقوى الأصوات التي ردت على محاولات التشكيك في القرآن على طريقة **سبينوزا** في النقد التاريخي؛ صوتًا كان استشراقيا تغريبيا ثم عاد إلى رحاب الفكر الإسلامي، وهو **د. عبد الرحمن بدوي** في كتابه: **(دفاع عن القرآن ضد منتقديه)**، كما كانت هناك دراسات أخرى انتهت -باستخدام المناهج الغربية- إلى إثبات أنه كلام الله، وأنه نطق بما أثبته العلم الحديث، وكان من أبرزها (القرآن والتوراه والإنجيل على ضوء العلم والفلسفة) للطبيب الفرنسي **موريس بوكاي**[2].

***

(١) ينظر: جدل الأصول والواقع، مرجع سابق، ص ٨٠١ .

(٢) موريس بوكاي: (Maurice Bucaille ١٧ يوليو ١٩٢٠ - فبراير ١٩٩٨، كان طبيباً فرنسياً ونشأ على المسيحية الكاثوليكية، وكان الطبيب الشخصي للملك فيصل آل سعود،ومع عمله في المملكة العربية السعودية -وبعد دراسة للكتب المقدسة عند اليهود والمسلمين ومقارنة قصة فرعون- أسلم وألف كتاب: التوراة والأناجيل والقران الكريم بمقياس العلم الحديث الذي ترجم لسبع عشرة لغة منها العربي. من أشهر مقولاته: "فالقرآن فوق المستوي العلمي للعرب، وفوق المستوى العلمي للعالم، وفوق المستوى العلمي للعلماء في العصور اللاحقة، وفوق مستوانا العلمي المتقدم في عصر العلم والمعرفة في القرن العشرين ولا يمكن ان يصدر هذا عن أميٍّ وهذا يدل على ثبوت نبوة محمد وانه نبي يوحى اليه". ويكيبيديا.

.

المطلب الرابع

حقيقة انتساب قراءات المنظور الاستشراقي للفكر الاعتزالي

تمهيد:

يدعي المنظور التغريبي أنه امتداد لبعض التيارات التي ظهرت في الفكر الإسلامي عبر تاريخه، وفي هذا المطلب بيان لبطلان هذا الادعاء من خلال الفروع الثلاثة الآتية:

الفرع الأول: التعضية الاستشراقية للتراث الإسلامي، وتوظيفها في علمنة الدين وعلم الأصول.

الفرع الثاني: احتكار المنظور الاستشراقي للمدارس العقلية الإسلامية.

الفرع الثالث: تزييف انتساب المنظور الاستشراقي للمعتزلة والمدارس العقلية الإسلامية.

الفرع الأول

(التَعضِيَة)[1] الاستشراقية للتراث الإسلامي، وتوظيفها في علمنة الدين وعلم الأصول

(أ) من التقنيات البارزة التي تلجأ إليها القراءات الاستشراقية والحداثية –وظهر أثرها في نقد أصول الشافعي– ما يمكن تسميته بتقنية: (استلاب المدارس العقلية الإسلامية وعلمنتها) اعتسافًا؛ بقصد إيهام القراء بأن هذه القراءات الحداثية للنص الديني وعلوم الشريعة ليست غريبة بالكلية عن المألوف في التراث الإسلامي، وأنها امتداد و"تطور" طبيعي للمدارس العقلية التي ظهرت في التاريخ الثقافي الإسلامي.

(ب) ومن الأمثلة الدالة على هذا الاحتكار التغريبي: ما يمكن تسميته بـ(احتكار **ابن رشد** حداثيا)، أو: (علْمنَة ابن رشد)، وتوظيف ذلك في ضرب أصول الإمام **الغزالي** وإبطال المفعول التجديدي الذي قام به في **إحياء علوم الدين** بالقرن الخامس الهجري؛ وذلك بعزل الإمام ابن رشد (الفيلسوف) عن التيار العام للتراث الإسلامي –المنبثق عن مرجعية الوحي الشريف، والإقرار بإلزامية أحكام الشريعة– إيهاما للقراء بأن التراث الإسلامي تراث (نصي) جامد، غير عقلاني، وأن مدرسة ابن رشد **العقلية** كانت انشقاقا عن هذا التراث (اللاعقلاني)، وأن المسلمين تخلفوا لما تنكبوا سبيل ابن رشد **العقلاني** واتبعوا سبيل **الغزالي** المعادي للفلسفة والعقلانية بزعمهم**!** وتراهم يتوسلون إلى هذا الغرض بإبراز ابن رشد الفيلسوف، وغض الطرف عن ابن رشد الفقيه الذي لم يخرج على المنهج الفقهي والأصولي [2].

---

(١) التعضية: التجزئة، والتقطيع، والتفريق. ينظر: لسان العرب، (١٥/ ٦٨).

(٢) ينظر: (ابن رشد بين الغرب والإسلام)، د. محمد عمارة، نهضة مصر، سلسلة: في التنوير الإسلامي، ط الثالثة، ٢٠٠٦، ص ص (٩-١١).

(ج) وكذلك حاولت بعض قراءات المنظور الاستشراقي (علمنة **الشاطبي** ومقاصده)؛ إذ عملت على احتكار الإمام **الشاطبي** لصالح الفكر التغريبي، وعزله عن الاتجاه العام في التراث الإسلامي، وتصوير عمل الشاطبي -في صياغة نظرية المقاصد- على أنه ثورة عقلانية على البناء الأصولي السلفي (النصي) الذي اخترعه **الشافعي**، ودعمه الغزالي! ثم تعرض هذه القراءات العلمانية نفسها على أنها امتداد (حداثي) لهذه العقلانية الشاطبية التي هجرتها المدارس السنية (التقليدية)[1].

(د) وتوسلا إلى ضرب الإمام الأشعري -الذي تنسب له أكبر مدرسة عقدية عند أهل السنة- يعاد النفخ في الرماد، ويدعى لإحياء المعتزلة والاعتزال؛ استغلالا لوجهها العقلاني في ضرب المدارس الإسلامية الكبرى المؤثرة في أفكار المسلمين وحياتهم حتى الآن.

نقد هذه الرؤية:

(أ) هذه التقنية الحداثية يمكن تسميتها بـ(تصفية التراث بالتراث)، من خلال احتكار مدارس (موصوفة بأنها عقلية) في التراث الإسلامي وتوظيفها في ضرب التيار العام في التراث، وتضخيم ما يعرضونه على أنه تناقضات داخلية في التراث[2]، وهي حيلة من حيل العلمنة للدين والفكر الديني؛ إذ تعمد قراءات المنظور الاستشراقي إلى اقتطاع اتجاه تراثي معين -مختار بعناية على هدي الإرشاد الاستشراقي- ووصف ما عداه بالجمود والنصية، ووصف التيار المقتطَع بأنه الاتجاه العقلاني التنويري في التراث الإسلامي[3]، بحيث تستطيع القراءات الحداثية التغريبية (**الأذرع الاستشراقية** في الداخل الإسلامي) أن تزعم وجود تشابه بين هذا التيار المقتطَع وبين أفكار المنظور الاستشراقي، وتوظيف هذا التشابه -المزعوم- في ضرب الاتجاه العام للتراث الإسلامي؛ من خلال التركيز على أبرز أعلامه -وأعظمهم أثرا- ووصفهم بالجمود، وبهذا يضربون الأئمة بعضهم ببعض، زاعمين أن المتأخر كان منقلبا أو ثائرا على المتقدم، غاضِّين الطرف عن أن العلاقة بين السابق واللاحق من الأئمة هي: أن السابق له حق الوضع والتأسيس والتأصيل، وللاحق حق التتميم والتكميل[4]، وليست العلاقة بينهم ما يصوره التغريبيون من أنها الثورة والانقلاب المعرفي.

ولا يخفى على أي مطالع للتراث الإسلامي أن **الشافعي** والغزالي والأشعري من أبرز أعلام هذا التراث الذين كان لهم دور كبير في مسيرة العلم عند المسلمين، ووضع القواعد العلمية التي

---

(١) ينظر: بنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، ص ٥٤٧

(٢) ينظر: مآلات الخطاب المدني، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٣) ووصف بقية المدارس والأئمة بالجمود و(النصّية)، أو الحرْفية.

(٤) ينظر: البرهان في أصول الفقه، مرجع سابق، ٢/١١٤٧. (ابن رشد بين الغرب والإسلام)، د. محمد عمارة، نهضة مصر، سلسلة: في التنوير الإسلامي، ط ٣، ٢٠٠٦، ص ص (٩-١١).

تكافح المناهج البدعية لأرباب الفرق، ولا شك أن (**علمنة الدين**) من **أخطر البدع المعاصرة** التي تعمل على **تفريغ الدين** من مضمونه، وتبديل المفاهيم الشرعية؛ إذ تعمد حشو المفاهيم الشرعية بمضامين فلسفية تناقض العقيدة والحقائق الإسلامية، فلا عجب أن نجد الكتابات التغريبية حريصة على ضرب هؤلاء الأئمة الذين شيدوا بنيانا علميا محكما يحصن العقل المسلم من غوائل المناهج البدعية التي **تصطنع التأويلات الفاسدة** لنصوص الشريعة؛ سعيا منها في **تحريف معاني** الشريعة[1]؛ إذ **عجزت** عن تحريف اللفظ الذي تكفل المولى بحفظه.

فهؤلاء الأئمة لهم إسهام عظيم في ضبط معايير النظر المنظمة لحركة العقل المسلم في تحصيل المعارف، وهي السمة البارزة التي تفتقد إليها الحداثة والكتابات الحداثية؛ إذ إنها **لا تبني الفكر على معايير واضحة** يمكن الاحتكام إليها[2]، وهي من سمات **المناهج البِدعية** في كل عصر.

ولعل هذا يفسر جانبا من ضِيق كتاباتٍ تغريبية بأصول الشافعي المنظِّمة للتفكير الإسلامي، والميسرة لتحصيل الفقه والمعاني، على نحو تعجز عن مثله كتابات المنظور الاستشراقي، ومن ثم يقف مشروعها عاجزا عن صرف العقل المسلم إلى مقولات الخطاب التغريبي المتدثر بدثار الحداثة مع عروه -في الحقيقة- عن **روح الحداثة المبدعة**.

(ب) وفي هذا الإطار تراهم يتوسلون إلى هذا الغرض بإبراز شخصية ابن رشد الفيلسوف، زاعمين -مثل **فرح أنطون**[3]- أنه كان فيلسوفا ماديا علمانيا[4] يؤصل للعقلانية العلمانية التي تتناقض مع النزعة النصية -أو الحرفية- عند الفقهاء والأصوليين، في الوقت الذي يغضون الطرف عن شخصية ابن رشد الفقيه المسلم للقواعد الأصولية والفقهية، وعلى رأسها حاكمية الشريعة، والباني فقهه -كما في **بداية المجتهد**- على ما تركه الأئمة السابقون الذين يصفهم المنظور الاستشراقي بالجمود والحرفية والنصية[5].

---

(١) ينظر: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، د. محمد أركون، (ص: ٥٣٦-٥٣٨)، بواسطة: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، مرجع سابق، (ص: ٣٠٨).

(٢) بل كثير منها يتعمد الغموض والإغراب؛ لشغل القارئ عن ملاحظة عيوب الأطروحات الفكرية التي يتضمنها الكتاب أو المقال. وبعضها لا يتعمد، لكنه يقع في آفة الغموض والإبهام؛ تبعا للمدارس الحداثية الغربية التي قلدوها. وينظر: المذاهب الأدبية والنقدية، د. شكري محمد عياد، ص ص ٦٧-٦٩؛ مآلات الخطاب المدني، ص ص ٢٤٠-٢٤٤.

(٣) كاتب وصحافي وروائي لبناني، ولد بطرابلس الشام ١٨٧٤، وهاجر إلى القاهرة ١٨٩٧، وتوفي ١٩٢٢. وله كتاب عن ابن رشد وفلسفته، زعم فيه أن ابن رشد كان فيلسوفا ماديا، ورواية (الدين والعلم والمال) أحدثت دويا بعد نشرها في مصر سنة ١٩٠٣، ورد الشيخ محمد عبده على آرائه في بعض قضايا التراث الإسلامي وأئمته، ورد عليه أيضا د. محمد عمارة في كتابه عن ابن رشد. ينظر: (ابن رشد بين الغرب والإسلام)، د. محمد عمارة، نهضة مصر، سلسلة: في التنوير الإسلامي، ط الثالثة، ٢٠٠٦، ص ص (٩-١١).

(٤) بل بلغ الشطط ببعضهم -كالقس يوحنا قمر- إلى التجاسر على الزعم بأن ابن رشد كان أبعد الفلاسفة العرب -بعد أبي العلاء المعري- عن الإسلام. ينظر: (ابن رشد بين الغرب والإسلام)، المرجع نفسه.

(٥) ينظر: (ابن رشد بين الغرب والإسلام)، المرجع السابق.

وقد كشف الأستاذ **يوسف بطرس كرم** عن محاولات مبكرة لاستغلال ابن رشد واتخاذه ستارا لترويج الأفكار المعادية للدين، فقال في مقدمه كتابه (تاريخ الفلسفة الحديثة):

«يدور الباب الأول على عصر النهضة، أي: القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وهو عصر جديد، ولكن فيه شيئًا غير قليل من القديم: فيه أتباع لأفلاطون يستمدون منه أسباب دين طبيعي؛ وفيه **رشديون يذيعون الإلحاد تحت ستار**(١) **دراسة أرسطو وابن رشد** ...».

فهذا النص المهم يبرز أن استغلال أسماء المدارس الدينية -ذات التوجه العقلي- في نشر الإلحاد؛ حيلة قديمة، وليست وليدة العصر، وقد تبين أن قراءات المنظور الاستشراقي تستعمل هذه الحيلة في نشر الفكر العلماني والإلحادي، رافعة لواء العقلانية الرشدية تارة، والعقلانية الاعتزالية تارة، والشاطبية تارة، وهكذا.

وقد ظهر للباحث أن الثناء على ابن رشد في الخطاب الاستشراقي يستخدم في تشويه **الغزالي**؛ إذ يعرض **الغزالي** عادة على أنه **نقيض** ابن رشد! ويعرض نقد الغزالي للفلسفة على أنه انقلاب من الغزالي على عقلانية الفلاسفة(٢) التي صار ابن رشد أبرز من يمثلها في التاريخ العقلي عند المسلمين! أما نقد الغزالي للفلسفة والفلاسفة فقد أدى –بزعمهم- إلى تراجع الحركة العقلية (الفلسفية) عند المسلمين. والواقع أن نقد الغزالي للفلسفة مرحلة كان لابد منها بعد مرحلة الإعجاب والانبهار بالفلسفة اليونانية التي لم يستطع ابن رشد أن يتجاوزها، وأن الغزالي لم يرفض الفلسفة جملة، وإنما كان له في نقدها تفصيل؛ حيث تركز نقد الغزالي بالأساس على تخليط الفلاسفة في مباحث الإلهيات ونحوها مما يمس مسائل الاعتقاد، وقد اعترفت بهذا التفصيل مراجع استشراقية لها وزنها؛ مثل: دائرة المعارف الإسلامية(٣).

إذن، أخلص من هذا: إلى أن المنظور الاستشراقي يعمد إلى تقنية تصفية التراث بالتراث؛ من خلال احتكار مدارس عقلية في التراث الإسلامي وتوظيفها في ضرب التيار العام، ومن هذا القبيل أيضا: أنهم لضرب الإمام الغزالي، وإبطال المفعول التجديدي الذي قام به في الإحياء .. يقومون باحتكار ابن رشد، والمبالغة في تصوير العمل الذي قام به؛ حتى يستقيم لهم أن يزعموا أن الأمة الإسلامية تخلفت حين تنكبت سبيل ابن رشد (الفيلسوف)، واتبعت الغزالي (عدو الفلسفة بزعمهم)، وتصوير نقد الغزالي للفلسفة: لا على أنه حق مشروع في الاختلاف الفلسفي، بل على أنه معاداة للعقلانية، وإلغاء للتعددية، وإخماد لجذوة الثورة والتنوير(٤)، ويغضون الطرف عن أن

(١) التثقيل من عملي؛ إبرازا لموضع الاستشهاد. الباحث.

(٢) التي عبر عنها ابن رشد، لكن المسلمين –وفقا لهذا الزعم- تنكبوا سبيل ابن رشد العقلاني، وسلكوا سبيل الغزالي المعادي للفلسفة والعقلانية! وسيأتي تفنيد هذه الرؤية.

(٣) موجز دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق، (٢٥/ ٧٨٩٠، ٧٩١٢).

(٤) انظر نموذجا لهذا المسلك المتحامل في: (حوار المشرق والمغرب) بين د. حسن حنفي ود. محمد عابد الجابري، ص ٦٠-٦١، ٧١، مكتبة مدبولي، ط ١، ١٩٩٠.

أقوى نقد تتلقاه الفلسفة الآن يأتي من داخل الحقل الغربي بما فيه الحقل الفلسفي نفسه!؛ إذ تتلقى الفلسفة أقوى الانتقادات من علماء الطبيعيات في الغرب؛ إذ يقلل كثير منهم من أهمية الفلسفة بعد الطفرات الكبيرة التي حققتها العلوم الطبيعية، فانفصلت عن الفلسفة واستغنت عنها[(١)].

بل إن بعض أعلام الفلسفة المحدثين وُصفوا بأنهم من ألد أعداء الفلسفة؛ مثل: فتغنشتين[(٢)]

ولا يخفى أن ضرب الغزالي ينطوي على ضرب ضمني للبناء **الشافعي** بعامة، حيث ينظر التغريبيون للغزالي على أنه أحد أبرز الشخصيات العلمية التي ورثت البنيان **الشافعي** وعملت على تدعيمه، وتوسعته، وضمت إليه البناء الأشعري، وزاد عليهما تحويل التصوف من سلوك ومقولات تربوية متناثرة هنا وهناك، إلى علم ذي بنيان نظري متين، فاكتمل بذلك البنيانُ (المدرسي) المميز لأهل السنة والجماعة.

يقول د. **نصر حامد أبو زيد**: ((مواقف **الشافعي** الاجتهادية تدور في أغلبها في دائرة المحافظة على المستقر والثابت، وتسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي [...]، إنه السياق الذي صاغه **الأشعري** من بعد في نسق متكامل، **ثم جاء الغزالي فأضفى عليه أبعادا فلسفية أخلاقية كتب لها الاستمرار والشيوع والهيمنة على مجمل الخطاب الديني حتى عصرنا هذا**، وهكذا ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين – عصر **الشافعي**- طبقا لآليات الاسترجاع والترديد، وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة – والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقا لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي: كالاعتزال والفلسفة العقلية- إلى اتجاهات هامشية، وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر، لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن –وفَورا- قبل أن يجرفنا الطوفان))[(٣)].

---

(١) وإن كان بعض الفلاسفة الوضعيين –مثل الفرنسي: أوجست كونت- يرون أن الفلسفة لا تزال مفيدة، لكن فائدتها تنحصر في التنسيق بين العلوم والربط بينها. وينظر: مدارات الحداثة، د. محمد سبيلا، ص ٤٦، بيروت، الشبكة العربية، ط الأولى ٢٠٠٩. ويضاف إلى هذا: أن النقد من أهم وسائل تطوير العلوم. وعليه فلا يستقيم تصوير نقد الغزالي للفلسفة على أنه عداء وهدم لهذا الفن، خاصة مع تفصيل الغزالي وبيانه أن نقده ينصب أساسا على مبحث الإلهيات وما يتصل به، حيث تأثر بعض فلاسفة المسلمين بآراء فلاسفة اليونان التي لا تستقيم واعتقادَ المسلمين في الإلهيات والنبوات، كما في (المنقذ من الضلال) ص ٨٥–٨٨ من طبعة دمشق الثانية، بواسطة: تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٣١؛ وينظر أيضا: تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٦٣–٦٨، حيث نقل الشيخ مصطفى عبد الرازق عن علماء ومؤرخين آخرين غير الغزالي انتقادات لما رأوه تقليدا محضا وقع فيه بعض فلاسفة المسلمين، وأقر الشيخ الفيلسوف مصطفى عبد الرازق حقيقة افتتان جمهرة الفلاسفة المسلمين بأرسطو والمشائين وغيرهم من حكماء اليونان. وينظر أيضا: الشرق والغرب، رينيه جينو، ص ص ١٩٦–١٩٨.

(٢) ينظر: مدارات الحداثة، د. محمد سبيلا (ص ٦١)، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط الأولى ٢٠٠٩ .

(٣) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، ص ١٩٠، ط: المركز الثقافي العربي. وتثقيل الخط من عملي؛ لإبراز موضع الشاهد.

وبهذا نجد تفسيرا يزول معه العجب مِن رمْي الغزالي بالنصية والجمود والدروشة، ونحوها من أوصاف التنقيص الشائعة في كتابات المنظور الاستشراقي، على خلاف ما يعتقده عامة القراء المسلمين من أن الغزالي رمز من رموز العقلانية الإسلامية المجدِّدة، وأنه مجدد صاحب جهد مشكور في الإحياء الإسلامي إبان الاجتياح الصليبي للعالم الإسلامي في القرن الخامس الهجري، حتى إنه لقب بـ(**حجة الإسلام**)، وهو لقب يعكس قدرات نفسية وعقلية خاصة، يجمع صاحبها بين قوة الاستدلال النقلي والعقلي على نحو يتعذر معه رميه بالجمود و(الدروشة)، كما يتردد في بعض الكتابات الحداثية[(١)].

(ج) وكذلك يعمد المنظور الاستشراقي إلى ضرب **الشافعي** بالشاطبي، بعد احتكار الأخير واقتطاعه عن الاتجاه العام، الذي جعلوا **الشافعي** ممثله الأبرز، فيصورون عمل الشاطبي على أنه ثورة إصلاحية على الأصول التي أصلها **الشافعي**، على نمط ثورة الإصلاح البروتستانتي على الكهنوت (الأرثوذوكسي)، حتى بلغ الشطط بالدكتور محمد **أركون** إلى وصف الشافعي بأنه ممثل الأرثوذوكسية الإسلامية، في إيحاء بأن الأمة الإسلامية تحتاج إلى إصلاح بروتستانتي جديد ينقذ المسلمين من الجمود الذي تسببت فيه أرثوذوكسية **الشافعي** [المزعومة]، وأن ما قام به الشاطبي من إصلاح (بروتستانتي النزعة) لم يعد كافيا لإنقاذ المسلمين الآن من الجمود الذي تسببت فيه أصول الشافعي (العقيمة في زعمهم)، فيعرض أركون نفسه على أنه (المنقذ البروتستانتي الجديد المنتظر) الذي تحتاج إليه الأمة وإن كانت لا تعي ذلك!**[(٢)]**.

وسيأتي نقد هذه الرؤية بالتفصيل في المطلب المعقود لعرض ونقد مقارنة المنظور الاستشراقي بين الشافعي والشاطبي.

(د) ولضرب الإمام الأشعري –الذي تنسب له أكبر مدرسة عقدية عند أهل السنة– يعاد النفخ في الرماد، ويدعى لإحياء المعتزلة والاعتزال، لا حبًّا في هذه المدرسة الإسلامية، بل استغلالا لوجهها العقلاني في ضرب المدارس الإسلامية الكبرى المؤثرة في أفكار المسلمين وحياتهم حتى الآن.

ويعد استغلال المعتزلة في إضفاء المشروعية على عمليات علمنة الدين –من قبل المنظور الاستشراقي– أحد أخطر هذه الأساليب التغريبية، وهو ما يعقد الفرع الآتي لعرضه ونقده.

---

(١) ينظر في تفاصيل هذه القضية كتاب: (هكذا ظهر جيل صلاح الدين، وهكذا عادت القدس) للدكتور. ماجد عرسان الكيلاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: ١٤٠٤-١٩٩٤، (ص: ٩١) وما بعدها.

(٢) ينظر في بيان هذه الرؤية ونقدها: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، د. عبد المجيد الصغير، مرجع سابق (ص ٢٦-٣٠)؛ العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٣٨٣. محمد جمال باروت: الاجتهاد بين النص والواقع ص ١١٠-١١٤، ضمن كتاب: (الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة) بالمشاركة مع د. أحمد الريسوني مناظِرا لمحمد جمال باروت؛ معركة النص، فهد بن صالح العجلان، مركز البيان للبحوث والدراسات، ط: الأولى (جـ ١/ ١٤٣٣ هـ، جـ ٢/ ١٤٣٤ هـ)، (١/ ٤٦).

الفرع الثاني تقنية الاحتكار الاستشراقي للمدارس العقلية الإسلامية

تقدم بيان احتكار قراءات المنظور الاستشراقي للمدارس العقلية الإسلامية، وعزلها عن التيار العام في التراث الإسلامي، وتوظيف هذا الاقتطاع المتعسف (**تعضية التراث**) في ضرب التراث الإسلامي بعضه ببعض.

وفي هذا الإطار أيضا: تحاول قراءات المنظور الاستشراقي خداع العوام حين تجعل من نفسها امتدادا للفكر الاعتزالي في نظرته للنص وتعامله معه؛ بقصد إيهام القراء أن الفكر التغريبي ليس غريبا عن الفكر الإسلامي، وأن مشروعات وبرامج إعادة قراءة التراث عبارة محاولات معاصرة (حداثية) لتجديد هذا الفكر الاعتزالي، وأنها امتداد حداثي له؛ إذ كان المعتزلة -وفقا لهذا الزعم- ممثلين لليبرالية في التاريخ الإسلامي. والواقع أنها قراءات (استشراقية) تفضي إلى علمنة العلوم الإسلامية، وتفريغها من مضمونها؛ إذ تحقن العبارات الإسلامية بمضامين فلسفية معادية للرؤية الإسلامية، وتحدث القطيعة بين الأمة وتراثها، وتنتهي إلى تفريخ أجيال من الشباب المسلم، مزعزع العقيدة، فاقد الهوية، وفاقد الصلة بالنماذج الملهمة، ومنهزم ثقافيا، وهذا من أهم تقنيات العَلْمنة الجارية[1].

ويظهر هذا بوضوح من كلام البعض عن مشروع الدكتور نصر حامد أبي زيد، خاصة مع العلم بأنه كان في بداياته يعد نفسه معتزليا معاصرا.

يقول د. نصر حامد أبو زيد: ((هذه الشمولية التي حرص **الشافعي** على منحها للنصوص بعد أن وسع مجالها فحول النص الثانوي الشارح إلى الأصلي، وأضفى عليه نفس درجة المشروعية، ثم وسع مفهوم السنة: بأن ألحق به الإجماع، كما ألحق به العادات، وقام بربط الاجتهاد/ القياس بكل ما سبق ربطا محكما- تعني في التحليل الأخير: تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته، فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف **الشافعي** الاجتهادية تدور في أغلبها في دائرة المحافظة على المستقر والثابت، وتسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي ... أدركنا السياق الأيديولوجي الذي يدور فيه خطابه كله، إنه السياق الذي صاغه الأشعري من بعد في نسق متكامل، ثم جاء الغزالي فأضفى عليه أبعادا فلسفية أخلاقية كتب لها الاستمرار والشيوع والهيمنة على مجمل الخطاب الديني حتى عصرنا هذا، وهكذا ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين –عصر الشافعي- طبقا لآليات الاسترجاع والترديد، وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة — والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقا لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي: كالاعتزال والفلسفة العقلية- إلى اتجاهات هامشية، وقد آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر، لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق

(١) ينظر: روح الحداثة، مرجع سابق، ص ٨-٩ . أيضا: مآلات الخطاب المدني ٣٢٠

مسيرة الإنسان في عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن –وفَورا– قبل أن يجرفنا الطوفان)) [1].

((وزعم آخرون: أن التاريخ الإسلامي عرف نماذج علمانية فقط: كالمعتزلة والفلاسفة وابن مسكويه وابن خلدون وابن عربي وآخرين. وهذا رأي محمد أركون وغيره)) [2].

وظاهر من هذه النصوص محاولات القراءات الاستشراقية علمنة واحتكار الاتجاهات الفلسفية في التاريخ الإسلامي، وإيهام القراء بأنها امتداد لهذه الاتجاهات الأخرى –في بنية الثقافة– ((التي أرادت صياغة الذاكرة طبقا لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي: كالاعتزال والفلسفة العقلية، وهي الاتجاهات التي تحولت إلى اتجاهات هامشية)).

الفرع الثالث: تزييف انتساب الفكر الاستشراقي والتغريبي للمدارس العقلية الإسلامية

أولا– لم يعد خافيا: أن حيلة احتكار المدارس الموصوفة بالعقلانية ليست ابتكارا حداثيا من التغريبيين[3]، فالغالب في التيار التغريبي: عدم الإبداع في تقنيات علمنة الدين والتراث، ولا يعدو دوره السطو على أفكار المستشرقين وإعادة بثها في أشكال متنوعة، فالذي يغلب على الظن: أن هذه الحيلة ذات أصل استشراقي وجذور غربية؛ حيث جرى المستشرقون منذ القرن التاسع عشر على تشبيه المعتزلة بالمدرسة العقلية الليبرالية في الغرب، حتى رأى بعضهم أن مدرسة المعتزلة تمثل (الليبرالية الإسلامية)، وإن خالفهم بعض المستشرقين بعد ذلك مستشهدين باضطهاد المعتزلة لأهل السنة في محنة خلق القرآن[4]، لكن ورود هذه التشبيهات في كتابات مستشرقي القرن ١٩ يبدو أنه أغرى بعض التغريبيين بنسبة أنفسهم للمعتزلة على هدي من هذا التوجيه الاستشراقي.

ولهذا حرص المستشرقون المحدثون وبعض الحداثيين العرب، مثل الدكتور **فهمي جدعان**، على المبالغة في تبييض وجه المعتزلة، وتنقية تاريخهم من كل شائبة، إلى الحد الذي بالغوا –إلى حد الشطط– في تبرئة المعتزلة من المسؤولية عن محنة خلق القرآن، وتبين أن الحداثيين كتبوا هذه التبرئة سطوا على أفكار المستشرقين، خاصة المستشرق الألماني **جوزيف فان إس**، الذي استنسخ الدكتور **فهمي جدعان** آرائه التي حاول بها تبرئة المعتزلة من عار المحنة، مكتفيا بتوجيه الشكر إليه في مقدمة بحثه عن المحنة، وسكت المستشرق **جوزيف فان إس** كعادة المستشرقين في السرور بمن يبشر بأفكارهم بين المسلمين وإن لم ينسبها إليهم[5].

---

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، ص ١٩٠، ط: المركز الثقافي العربي

(٢) العلمانية: المفهوم والمظاهر والأسباب، أبو سفيان مصطفى باحُّو السلاوي المغربي، الناشر: جريدة السبيل، المغرب، ط: الأولى، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م، (ص: ١٢)

(٣) ينظر: التأويل الحداثي للتراث، مرجع سابق، ص ص ٢٦١-٢٦٩، ط: دار الحضارة.

(٤) التأويل الحداثي للتراث، المرجع السابق، ص ٢٢٣، ٢٦٤.

(٥) التأويل الحداثي للتراث، المرجع السابق، ص ٢٦٢-٢٦٦. وينظر: (المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام)، فهمي جدعان، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط الثالثة، ٢٠١٤، (ص: ١٤).

ثانيا- تحقق لدى الباحث أنه لا يصح نسبة هذه القراءات التغريبية للفكر الاعتزالي؛ وذلك لأن الفكر الاعتزالي، على مخالفته لمذهب أهل السنة في بعض المسائل، إلا أنه لم يكسر ثوابت الإسلام الكبرى التي كسرتها القراءات التغريبية؛ لأن الفكر الاعتزالي يقر بهيمنة الشريعة وحجية النص وخلود حاكميته إلى يوم الدين، **غاية الأمر**: أن الفكر الاعتزالي جعل للعقل دورا يرى أهلُ السنة أنه أكبر من إمكانيات العقل في الوصول إلى الحقائق الغيبية[1]، لكن موقف المعتزلة من قدسية الوحي وحجيته يُبقِي الفكرَ الاعتزالي في إطار المدارس الإسلامية الملتزمة بخلود حاكمية الوحي إلى يوم الدين، بينما تؤمن هذه القراءات -التي تدعي الحداثية- بتاريخية النص، وأنسنته، التي تتناقض مع مبدأ خلود الوحي واستمرار حجيته إلى يوم الدين.

كما أن بعض أخطاء المعتزلة حملهم عليها شدة حرصهم على تتريه الرب عن مشابهة الحوادث، مثل إنكارهم لرؤية الله تعالى في الآخرة، بينما الغالب على الفكر الحداثي والعلماني المعاصر هو تنكب طريق التتريه لذات الله تعالى؛ إذ غلب على الفكر الحداثي التأثر بالمذاهب الحلولية التي رسخها في الفلسفة الحديثة أمثال **سبينوزا وفيورباخ**، وزعموا حلول الإله في الطبيعة وانتقال أوصافه إليها، أو التأثر بالفكر التاريخاني الذي يزعم أن فكرة الألوهية تطورت عبر التاريخ، وأنها من إنتاج الواقع والجماعة، أو من صنع مخاوف الإنسان ورغبته في الاستسلام لقوة أعلى، ونحو ذلك من ترهات المذاهب المادية العلمانية، التي طغت رؤيتُها على العلوم الإنسانية والاجتماعية.

والمعتزلة بريؤون من هذه النحَل الفاسدة، فكان لا بد من هذا التنبيه؛ من أجل تبرئة المدارس الإسلامية من فِرَى هذا الكيد المعرفي.

يقول الدكتور أحمد داود أوغلو في بيان الفرق بين الرؤية الاعتزالية ورؤية القراءات العلمانية: ((أتباع مدرسة الاعتزال، الذين نادوا باستقلال العقل البشري، لم يوجهوا هذه الفكرة إطلاقا نحو التعارض النهائي بين العقل والتتريل -مثلما فعلت المصادر المعرفية التي أدت إلى علمنة المعرفة في التراث الفلسفي الغربي- ولكن تفسير المعتزلة للتوحيد قادهم إلى حالة من التسامي الوجودي شديد التركيز، يعتمد على الإيمان بالله: ليس فقط بوصفه خالق العالم، ولكن بوصفه علة دائمة للوجود. ولذلك فإن القول بأن الطريقة العلمانية للتفكير في التاريخ الفكري الإسلامي يمكن أن تقوم على تراث الاعتزال هو ادعاء باطل جملة وتفصيلا[2])).

---

(١) يقول شارل سان برو: ((علم الكلام عند المعتزلة يدل على عقلانية متحجرة. ويوجه برجسون النقد إلى العقلانية محاكما الذكاء المطلق غير المحسوب، والذي، تحت ذريعة تمجيد وخدمة العقل، يسيء إليه بالإعلان عن حقائق شبه عقائدية. ولم تنج المعتزلة من هذا الاتجاه)). حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٨ .

(٢) الفلسفة السياسية، ص ٢٠

وفي تفسيره لظاهرة (الانقلاب المعياري) التي أصابت عقول بعض المسلمين المفتونين بالمدنية الغربية، حتى جعلوها معيارا للحكم على الأشياء؛ نفى الباحث إبراهيم السكران أي صلة – يدعيها البعض– بين المعتزلة وبين هذا الفكر، فقال: ((وبعض النقاد اعتقد أن هذه الظاهرة هي امتداد تاريخي لمدرسة المعتزلة، والواقع: أن هذا التفسير قد أبعد النجعة كثيرا، فمدرسة المعتزلة هي مدرسة دينية متزمتة، أخرجت الفساق من الإسلام، وشرعت للمنابذة المسلحة لأئمة الجور، وناضلت الفلسفة الإغريقية بنفس أدواتها، ووصفهم بعض المحققين في علم الفرق بأنهم أصحاب إرادات، أي: أصحاب نسك وعبادة، وكان لديهم نتاج عقلاني منظم، وإنما سبب زيغهم: غلوهم في التنقير بالعقول في الغيبيات، وتقديمها على مضامين المرويات، حتى نتجت عن ذلك أصولهم الخمسة المعروفة، لا لأنهم أعرضوا عن الشرائع العملية وانبهروا بأمة من أمم الكفر، فالمعتزلة مدرسة غلو، لا مدرسة تساهل، بل إن المعتزلة أشرف بكثير من الخطاب الفرانكفوني المعاصر الذي يحاول الوصول إلى تناقضات داخلية في التراث الإسلامي، بهدف تحييد الوحي جملةً عن الحياة العامة)) [1].

ومن ثم فلا صحة لما ادعاه بعض الكتاب الحداثيين من أن المعتزلة جعلوا المشرع هو العقل، وكان منهم الدكتور محمد عابد الجابري؛ حيث فسر الجابري حرية الرأي عند الإمام أبي حنيفة بأنها تعني اعتماده على الرأي والعقل بلا حدود ولا قيود، وأن الحق عند أبي حنيفة ما هداه إليه عقله، وليس ما روي عن النبي أو نسب إليه، ما يعني أن المشرع كان هو العقل، بحيث يكون أبو حنيفة في الشريعة، كالمعتزلة في العقيدة[2].

((إن الفكر الحداثي يريد من الإشادة بقول المعتزلة: إيجاد ثغرة في التصور الديني لتمرير فكرته، وهو يقرأ النظرية الاعتزالية من منظور: ماذا تعني بالنسبة له، لا ما يعنيه المعتزلة أنفسهم بها، كما يقول أركون))[3].

وبنا عليه: فالبحث يرجح أن تبني المنظور الاستشراقي لمقولات اعتزالية لا يعني إيمان هذا المنظور بمبادئ المعتزلة بقدر ما هو توظيف لهذا الاتجاه في نشر الفكر العلماني بأشكال تراثية، ((والحق أن هذا إنما هو توظيف من قبل الفكر الحداثي لما يخدم مشروعه في تفكيك أصول الاستدلال وتفكيك ما يسميه (سلطة الخبر). وإلا فمنطلقه ومنطقه لا يتقارب في شيء مع منطلق المتكلمين ومنطقهم، فالفكر الحداثي إنما يريد من ذلك الهدم والتقويض، على عكس المتكلمين الذين كانوا يريدون الدفاع عن الإسلام)) [4].

---

(١) مآلات الخطاب المدني ص ٢٤

(٢) تكوين العقل العربي ص ١٠٦

(٣) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، مرجع سابق، ص: ٢٧٠).

(٤) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، مرجع سابق، ص: ٣٨٤).

أما الحديث –في سياق زعزعة بناء الشافعي– عن ضمور الاتجاهات الاعتزالية والفلسفية وتحولها إلى اتجاهات هامشية؛ فمرجعه –لو سلم بذلك– لا إلى منهجية **الشافعي**، والأشعري والغزالي من بعده كما زعموا، بل لأسباب أخرى ليس هذا مقام تفصيلها، ويمكن إجمالها في تراجع هذه الاتجاهات العقلانية –كالمعتزلة– نابع من ذاتها؛ لأنها لم تقوَ على الصمود أمام اتجاهات عقلية أخرى نشطت في الرد عليها بحجج قوية، مثل الاتجاه الأشعري، كما أن مناصبة المعتزلة العداء لأهل الحديث في عهد المأمون، واضطهادهم لأئمة أهل السنة أدى إلى تراجع مكانتهم وقناعة كثير من الناس بضعف موقفهم الفكري الذي حملهم على الاستعانة بسيف السلطة لمواجهة خصومهم الفكريين[١].

وأما ما يشاع عن تراجع الاتجاه الفلسفي في الأمة فهو مسلم لو حُصرت الفلسفة في المعنى الشائع الذي يحصرها في المباحث التقليدية المعروفة في الفلسفة اليونانية : (الإلهيات– الرياضيات– الطبيعيات) وحصر الفلسفة الإسلامية في هذا الإطار الضيق غير مسلم؛ فإنها تتسع لتستوعب علوما أخرى أبدع فيها المسلمون وابتكروا، مثل: علم الكلام، وأصول الفقه ومقاصد الشريعة، وإضافات المسلمين إلى علم المنطق[٢].

ولو سلم بهذا التصور لنطاق الفلسفة الإسلامية فلا يمكن التسليم بتراجع الحركة الفلسفية وتحولها إلى تيار هامشي في الأمة؛ لأن هذه العلوم التي دخلت في نطاق الفلسفة الإسلامية –وفقا لهذا التصور– شهدت تطورا كبيرا عبر تاريخ العلم في الأمة الإسلامية وتعاظمت مكانتها على نحو كبير يمتد أثره حتى يومنا هذا، وإن كانت الحاجة إلى التجديد مستمرة.

ولذلك لا يرى الباحث الرأي الذي ذهب إليه الدكتور. **فالح الصغير** صحيحا، وهو ((أن الفكر الاستشراقي المعاصر هو امتداد متواصل مع الفكر المعتزلي في ذلك الوقت، أو معتمد عليه[٣])).

خاصة وأن الدكتور **فالح الصغير** بنى حكمه على ملاحظة آراء الغلاة –من بعض فرق المعتزلة– الذين اتخذوا موقفا من السنة النبوية يشابه موقف المستشرقين، لكن هذا الموقف ليس هو موقف جمهور المعتزلة، فضلا عن أن عامة المعتزلة لا يقولون بما ذهب إليه عامة المستشرقين وتلاميذهم العرب من نقد النصوص الدينية، بواسطة الفيلولوجيا، والهرمنيوطيقا، والتاريخانية، ونحوها، بعيدا عن قواعد اللغة وأصول الفقه[٤].

---

(١) ينظر لمزيد تفصيل: حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، شارل سان برو ص ٥٩.

(٢) الأعمال الكاملة للشيخ مصطفى عبد الرازق، جمع وتحقيق د. عصمت نصار، (١/ ١٢٩،١٢١)

(٣) الاستشراق وموقفه من السنة النبوية، فالح الصغير، ص ٨٤

(٤) في كل مرحلة من مراحل الفكر الغربي الحديث ظهور مجموعة تزعزع بقايا الدين والميتافيزيقا والفلسفات المثالية، =

أضف إلى هذا: أن موقف الفكر الاستشراقي والتغريبي من حجية النص القـــرآني (**أنـــسنة النص**) هو موقف أجنبي عن سائر الفرق الإسلامية فيما يظهر للباحث، ولم يقل به حتى غـــلاة المعتزلة الذين اتكأ الدكتور **فالح الصغير** على أقاويلهم في رؤيته استناد الفكر الاستـــشراقي إلى مذهب المعتزلة.

ويبدو للباحث أن مدارس الحداثيين تعد نفسها امتدادا للمعتزلة؛ لأغراض أربعة:

أولها: محاولة اكتساب شرعية في نقد –ونقض– التراث الإسلامي مـــستعينة علـــى ذلـــك بالانتساب لمدرسة إسلامية عريقة لها إسهامها المحمود في الدفاع عن الإسلام.

وثانيها: محاولة إبراز أنفسهم للعوام على أنهم أصحاب العقل ومؤيدي العقلانية؛ وذلك أنهم يشيعون انفراد المعتزلة بالنزعة العقلية بين المدارس الإسلامية ، في محاولة لرمي المدارس الإسلامية السنِّية بالجمود والتقليد(1)، وقد أشار البحث إلى أن النزعة العقلية لا تقتـــصر علـــى المباحـــث الفلسفية التقليدية، وإنما تتعداها لتشمل مباحث عقدية وفقهية وأصولية ولغوية تتجلى فيها أصالةُ العقلانية الإسلامية وإبداعها استقلالا عن الثقافة اليونانية التي دأب المستشرقون وأتباعهم علـــى الزعم بأن الثقافة الإسلامية عالة عليها.

والسبب الثالث: ما أشاعه بعض المستشرقين –من أمثال **جوزيف شاخت**– من أن المعتزلـــة يردون السنن، وهو الموقف الذي يلائم مسلك عامة المستشرقين والتغريبيين في الطعن في حجيـــة السنة بوجه خاص والأصول الإسلامية بوجه عام.

يقول الدكتور فهد الحمودي عن **جوزيف شاخت**: ((وأشار شاخت إلى تحدي **الـــشافعي** لمجموعتين مضادتين للسنة: أهل الكلام أو المعتزلة، وهم الذين يردون السنن جملة، وأولائك الذين

كان أولها ما عرف بالإنسانيين في عصر النهضة، ثم مجموعة عصر التنوير في القـــرن (١٢ هـــــ – ١٨ م)، وفي القرن الثالث عشر/ التاسع عشر تأتي مجموعة اليسار الهيجلي. وعلى قدر ما تُضعف هذه التيارات من مكانة الدين وصحة أصوله بقدر ما تدفع إلى الأمام المعتقدات الفكرية الجديدة التي تزعم أن لها أدلة علمية كافية. ويضاف إلى هذه الموجة المادية اللادينية والإلحادية بروز ظاهرة جديدة في القرن التاسع عشر، وهي: نقاد الـــدين ونـــصوصه الجدد، حيث تتخصص مجموعة منهم بإعادة النظر في الدين النصراني وكتابهم المقدس وعقائدهم الأساسية، وكان أهم ما أوجع الكنيسة ما قام به كل من "شتراوس" و"رينان" من دراسات حول أسطورة ألوهية المسيح ومن نقد لكتابهم المقدس، فكان كتاب الأول "حياة يسوع"، والثاني "حياة المسيح". فقد شكك هذا النوع من الكتابـــات المجتمع الأوروبي في دينه، ومن ثمّ في قيمة الدين المعرفية والعلمية، فإذا كانت أصوله الأساسية مـــشكوكًا فيهـــا فكيف بحديثه عن القضايا العلمية الأقل شأنًا، واقتنع الكثير بعدم وجود قيمة معرفية لكتابهم المقدس؛ ولذا مـــن الأفضل الانتقال للمصدر الجديد وهو العلم. النظريات العلمية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغـــريبي العربي في التعامل معها دراسة نقدية (١/ ١٩٧).

(١) ((وما ذاك إلا لأن دأب المقلد في الدفاع عن تقليده هو اتهام مخالفِه بالتقليد الذي يضاده)). (روح الحداثة)، مرجع سابق، ص١٣.

يردون خبر الآحاد. وزعم **شاخت** أن المجموعة الثانية [الذين يردون خبر الآحاد] تمثل أصحاب المدارس الفقهية القديمة))[1].

ولا يخفى ما في هذا الزعم من تعميم غير سليم؛ لأن الاتجاه العام في المعتزلة لا يرد السنن جملة كما يفهم من كلام **شاخت** ومن لف لفه، وإنما يسلك عامة المعتزلة مسلكا خاصا يضع بعض القيود بشأن نوعية الأخبار التي تثبت بها العقائد، مع رد السنن التي تتعارض مع قطعيات العقل في تصورهم: لا عن موقف مضاد للسنن جملة كما يفهم من كلام **شاخت** وأضرابه، بل عن ترجيح للقطعي على الظني في نظرهم، فلا يستقيم -مع هذا- ذلك الزعمُ الاستشراقي بأن المعتزلة يردون السنن جملة.

والسبب الرابع: الإفادة من الصورة الإيجابية التي عرضها بعض المستشرقين للمعتزلة، ((لدرجة أنهم اعتقدوا إمكانية مقارنة أيديولوجيا هذه الطائفة بالفكر الغربي. إلا أن الواقع يقول: إن مذهب المعتزلة، بعيدا عن كونه حركة فكر "ليبرالية" كان نظاما غير متسامح على وجه الخصوص، يبحث عن فرض فكر واحد بالقوة. وفقد كل أولئك الذين يزعمون الدفاع عن العقل المنطق السليم؛ بسبب تنظيم حملات قمع ممنهج ضد معارضيهم)) [2].

ثالثا: التحقيق الذي انتهى إليه البحث أن القراءات الحداثية العلمانية- إن كان يصح نسبتها إلى مدرسة من المدارس التي ظهرت في التاريخ الإسلامي .. فهي تنتسب إلى المدرسة **الباطنية** التي تعتمد على التأويل الباطني المنحرف، المنفلت من كل قاعدة، وهو التأويل الذي من شأن الأخذ به أن يبطل الثقة بألفاظ الشريعة كما قال الغزالي[3].

وهذا ما أكد عليه الإمام الشاطبي حين حذر من ((دعوى أن مقصود الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطَّرد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كلِّ قاصد لإِبطال الشريعة)) [4].

ومما يؤيد هذا الاستنتاج:

ثناء كبار المستشرقين والتغريبيين -من أمثال **جولدزيهر ومحمد أركون**- على التأويلات الباطنية (الغنوصية)[5]

---

(١) د. فهد الحمودي، نقد نظرية المدار، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص ٢٩، ط ١ .

(٢) حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، مرجع سابق، ص ٦٠

(٣) إحياء علوم الدين (١/٣٧، ٣٨، ٤٩)، وينظر أيضا: د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط٢، ١٣٩٦هـ، ٢/٢٤٧ - ٢٥٢.

(٤) الموافقات للشاطبي (٣/ ١٣٣).

(٥) الغنوصية :Gnosticism: يشير د. علي سامي النشار إلى أن كلمة "غنوص" (تعني المعرفة، ثم اتخذت هذه الكلمة بعد ذلك اصطلاحا خاصا، مؤداه: التوصل إلى المعارف العليا بنوع من الكشف، أو محاولة تذوق المعارف =

لنصوص الشريعة[1].

ويؤيد هذا الاستنتاجَ أيضا تصريح أمثال د. **محمد أركون** -الذي يعد من المستشرقين في نظر البعض، أو هو من تلاميذ المستشرقين على أقل تقدير- بضرورة الإعراض عن القواعد التي قررها الأصوليون في التعامل مع النص الشرعي، واتباع ما أسماه بـ(التفسير الرمزي) المنفلت من كل قيد أو قاعدة لغوية أو أصولية[2].

وأتصور أن هذا هو السر الحقيقي الذي يقف وراء هذا الاستهداف المحموم للشافعي، والإمامين: الأشعري والغزالي في كتابات المنظور الاستشراقي، خاصة عند الحداثيين العرب؛ وذلك لما كان لهؤلاء الأئمة من جهود تجديدية عظيمة في ضبط الدلالة، والتصدي للتأويلات الباطنية المنفلتة (السائلة بتعبير الشاطبي)، فلا يخفى جهود الشافعي في خدمة (**نظرية الدلالة**) في العلوم الإسلامية، كما لا يخفى الجهود الرائدة للإمامين الأشعري والغزالي في الرد على الباطنية

الإلهية تذوقا مباشرا، بأن تلقى في النفس إلقاء، وبمرور الوقت تبلورت مبادئ الغنوصية، وصارت تجمع عصارات فكر المذاهب الفارسية والسريانية والأفلاطونية والمانوية والزرادشتية والديصانية والمزدكية).

ب- و«الغنوصية» من الكلمة اليونانية «غنوصيص»، ومعناها «علم» أو «معرفة» أو «حكمة» أو «عرفان». والغنوصية ترى أن ثمة جوهراً واحداً يجمع بين كل الديانات؛ ولذا لا تقدم نفسها كديانة جديدة، بل كباطن للشريعة القائمة، ومهمة الغنوص الكشف عن المغزى العميق للعقيدة (ولكل العقائد) التي ينتمي إليها الغنوصي بواسطة معرفة باطنية وكاملة لأمور الدين.

ج- والغنوصية حركة فلسفية وتعاليم دينية متنافرة تأخذ شكل أنساق أسطورية جميلة في غاية التنوع وعدم التجانس، انتشرت في الشرق الأدنى القديم في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد. ورغم أن أساطيرها وتعاليمها وأفكارها غير متجانسة، بل تنافرها ظاهر، لكن يمكن القول بأن ثمة بنية كامنة واحدة أو نموذج معرفي واحد، ذلك أن المنظومات الغنوصية كافة منظومات حلولية تبحث عن مبدأ واحد مطلق يحكم الكون بأسره، كما تبحث عن قانون شامل من غير ثغرات يعبِّر عن الواحدية الكونية التي ترد الكون بأسره إلى مبدأ واحد، ومن ثم يذوب الكل في الجزء، وتصبح الركيزة النهائية كامنة في المادة، ولذا يتحقق النموذج في لحظة التوحد الكامل بين الخالق ومخلوقاته (وباختفاء الإنسان في مقولات أكبر منه)، أي إنها تنتهي بموت الإله ثم بموت الإنسان. وهي محاولة لتفسير كيفية خروج النسبي من المطلق، والشر من الخير، وتجيب عليها بإجابات بسيطة، بل ساذجة، من خلال الأنساق الأسطورية التي تختزل الواقع الإنساني والتاريخي المركب. وتستخدم الغنوصية مفردات الحلولية صورها المجازية (الجسد ــ الجنس ــ الرحم ــ الأرض) لإدراك العالم.

د- وقد أصبحت كلمة «غنوصية» في اللغات الغربية عَلماً على المذاهب الباطنية، وعلى الهرطقات الجوهرية التي تقف على الطرف النقيض من العقائد السماوية التوحيدية.

ه- وقد تمتعت الغنوصية بحركة بعث جديدة حين بدأ الإنسان الغربي مشروعه التحديثي. ويذهب د. المسيري إلى أن ثمة علاقة قوية بين الغنوصية والمشروع التحديثي التنويري العلماني الغربي. وينظر: مجلة البحوث الإسلامية (٢٤/ ٣٣٧)؛ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١٣/ ٨٨).

(١) مجلة الهدى، ٣٠/١٦، نقلاً عن السامرائي، مرجع سابق، ص١٣٢. بواسطة: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص ٢٩؛ إيجناس جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ص١٦٩، ٢٠١ -٢٨٥

(٢) المرجع السابق؛ وينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ، ١/ ٢٤٠ – ٣٥٠، وينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، ص٢٨١ – ٢٨٢.

وأهل البدع والأهواء[١]، بحيث صارت جهود هؤلاء الأئمة الأعلام تقف حجر عثرة على طريق تَمَكُّنِ التأويلات الباطنية من العقل المسلم، (والتأويلات الاستشراقية والحداثية امتداد لهـا فيمـا يظهر لي)، فلا عجب من هذا الهجوم الشديد على هذه الرموز في كتابات المنظور الاستشراقي.

ومما يؤيد هذا التفسير: ما لاحظه البحث من عناية المستشرقين والحداثيين بنشر مؤلفات الفرق الباطنية التي ظهرت في التاريخ الإسلامي، وتصوير هذه الفرق على أنها حركات معارضة مقموعة، وأن أئمة أهل السنة عملوا على قمعها؛ لإفساح المجال لمذهب الأشاعرة.

ولا يخفى ما في هذا المسلك من إتاحة الفرصة للزعم بأن التيار الحداثي ينال الآن من القمع – على يد رجال الدين– مثلما نالت حركات المعارضة في التاريخ الإسلامي على يد أئمة أهل السنة (وهنا تبرز أسماء **الشافعي** والأشعري والغزالي)، وتزور الحقائق، وتسمى الردود المفحمة من أئمة أهل السنة قمعا، والواقع أنها سواطع البراهين التي لم تصمد أمامها الشبهات الواهية لأهل البدع، وتسمي محنة أهل السنة على يد المعتزلة مبالغة من الحنابلة وأهل السنة[٢].

وبهذا يؤول أمر هذه القراءات المعاصرة إلى ما يمكن أن نسميه بـ(سد باب البيان)، وانفتاح النص[٣]، على كل معنى يراد تفسير النص به ولو كان يبطل أحكام الشريعة وعلى الضد من المعنى الذي سيق النص لأجله[٤].

---

(١) ((وكان السلف يسمون أهل الآراء المخالفة للسنة وما جاء به الرسول فى مسائل العلم الخبرية ومسائل الأحكام العملية يسمونهم: أهل الشبهات والأهواء، لأن الرأى المخالف للسنة جهل لا علم، وهوى لا دين. فصاحبه ممن اتبع هواه بغير هدى من الله، وغايته الضلال فى الدنيا والشقاء فى الآخرة، وإنما ينتفى الضلال والشقاء عمن اتبع هدى الله الذى أرسل به رسله، وأنزل به كتبه، كما قال تعالى: ﴿ **فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ۝١٢٣ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ۝١٢٤** ﴾ [طه: ١٢٣- ١٢٤])). (إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان)، ابن قيم الجوزية (٢/ ١٣٩)، تحقيق: محمد حامـد الفقـي، مكتبة المعارف، الرياض. وتثقيل الخط من عملي.

(٢) (المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام)، مرجع سابق، (ص: ١٦٩)؛ التأويل الحداثي للتـراث، ص ٢٤٠.

(٣) وعبر بعضهم عنه بعبارة: (النص رياضيا يساوي عدد القراء). مآلات الخطاب المدني، ص ١٤٠

(٤) وعامة القراءات الحداثية تراوغ، ولا تلتزم بمعنى سيق النص لأجله، ويحتالون باللجوء إلى البنيويـة والتفكيكيـة ونحوها من النظريات التي تقول بموت المؤلف، أو تجعل معنى النص ملكا للقارئ، فالبنيوية أماتت المؤلف، بمعنى أن مهمة المؤلف تنتهي بخروج النص، وبعدها لا نحتاج في تفسير النص إلا إلى النص، فهو كفيل بالإبانة عن نفسـه دون حاجة للرجوع إلى المؤلف واستطلاع مراده، وبالتالي فهي لا تلقي بالًا لمعرفة مراد المؤلف أو صاحب النص، ومنه يعلم سبب جرأة القراءات الحداثية على علوم الدلالة التي تبحث في مراد صاحب النص من النص. ثم جاءت التفكيكية على أنقاض البنيوية، فأماتت النص نفسه؛ إذ جعلت النص ومعناه ملكا للقارئ، وبناء عليه جعلوا عصر المؤلف هو عصر ما قبل البنيوية، أما عصر البنيوية فهو عصر النص المستغني عن المؤلف، وأما عصر التفكيكية فهو عصر القارئ، من هنا جاءت مقولة (النص رياضيا يساوي عدد القراء)، أي: إن معاني النص تتعدد بعدد القراء. ينظر: مآلات الخطاب المدني، ص ١٤٠.

وهذا المسلك الباطني نابع من تبني القراءات الاستشراقية والحداثية لفكر ما بعد الحداثة[١] في تصوره لطبيعة اللغة والعلاقة بين الدال والمدلول، وفكر ما بعد الحداثة (التفكيكي) يصدر عن الإيمان بأن العلاقة بين الدال والمدلول (الكلمة ومعناها، أو الاسم والمُسمَّى) علاقة عشوائية مترهلة، ولذا فاللغة ليست أداة جيدة لتوصيل المعنى أو التواصل بين الناس، وكأن الكلام حبر على ورق: حادثة مادية قد لا تحمل مدلولاً يتجاوز وجودها المادي، بل هو كسائل أسود تناثر بطريقة ما على صفحة بيضاء[٢].

ويواكب هذا إدراك الإنسان الغربي أن كل أشكال اليقين داخل منظومته الحضارية قد تهاوت بتهاوي المنظومات والمرجعيات المعرفية الأخلاقية والإنسانية، الإيمانية وغير الإيمانية، ولذا فالواقع الخارجي لا يمكن الوصول إليه، ولا يمكن تصنيفه أو ترتيبه، فهو لا مركز له، ولا يمكن الحكم عليه، ولا يمكن محاكمته. ولذا لا يبقى إلا الشيء في ذاته، فيصبح هو نفسه دالاً ومدلولاً، وهو مرجعية ذاته[٣].

يقول أستاذنا الدكتور **محمود عبد الرحمن**: ((الطعن في الأصول يؤدي إلى توسيع دوائر الخلاف بين المسلمين، ورفع روح التسامح بينهم، فيتهاجرون فيما لا يقتضي التهاجر ... وقواعد الاستنباط هي أيضا منهاج دقيق للتفكير السديد، فهي تكسب الناظر فيها ملكة التفكير الصحيح السليم، وتبرز عوج تفكير كثير من الناس، وسوء تناولهم للقضايا العلمية، وخلل مناهجهم، وضعف حيادهم العلمي... ومهما يكن من أمر فلا بد في النهاية من قواعد ينتهي إليها النظر والفكر، وإلا دار الناس في دائرة مفرغة، أو سار بهم الوهم إلى ما لا نهاية له، وهذا باطل في البحث والنظر ... فالطعن في الأصول هدم للقواعد التي يُنتهى إليها عند النظر، وإذا انهدمت فلا يقر للنظر والتأمل قرار، وهذا هدم لأولى قواعد التفكير والبحث العلمي))[٤].

(١) مصطلح «ما بعد الحداثة» مصطلح نفي سلبي، وهو ترجمة لمصطلح «بوست مودرنيزم» («post-modernism». وأحياناً يُطلَق على مصطلح «ما بعد الحداثة» تعبير «ما بعد البنيوية» (بالإنجليزية: بوست ستراكتشراليزم post-structuralism) باعتبار أن فلسفات ما بعد الحداثة قد ظهرت بعد ظهور وسقوط (الفلسفة) البنيوية. ويكاد مصطلح «ما بعد الحداثة» يترادف مع مصطلح «التفكيكية». وللتمييز بينهما، يمكن القول بأن «ما بعد الحداثة» هي الرؤية الفلسفية العامة، أما «التفكيكية» فهي -بالمعنى العام- أحد ملامح وأهداف هذه الفلسفة. فهي تقوم بتفكيك الإنسان، كما أنها منهج لقراءة النصوص يستند إلى هذه الفلسفة. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، للدكتور عبد الوهاب المسيري (٢/ ١٤٥).

(٢) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (٧/ ١٨٥).

(٣) المرجع نفسه.

(٤) تاريخ علم الأصول، (ص ٦-٧)، القاهرة، دار اليسر، ط الأولى.

خاتمة:

في ختام هذا المطلب: من الأهمية بمكان التنبه إلى تقنية مهمة من تقنيات الخطاب الاستشراقي/ الحداثي، وهي: عزل بعض المدارس العقلية الإسلامية عن التيار العام للأمة؛ تمهيدا لاحتكارها حداثيًّا، ولعله صار الآن من البيِّن زيف انتساب التأويل الحداثي للمعتزلة والرشدية، وأن المعتزلة وإن أخذ عليهم ما أخذ، أو شذ منهم من شذ، إلا أنهم في النهاية أهل تتريه للرب وشريعته المطهرة، لم يخرجوا عن حدود المرجعية الإسلامية والاحتكام إلى النص، وكون المعتزلة – في الظاهر- يجعلون للعقل في التشريع دورا أكبر من الدور الذي رآه غيرهم؛ لا يعني أن المعتزلة جعلوا العقل هو المشرع.

وبناء على هذه الحصيلة: تبطل المزاعم العصرانية التي تجعل من المعتزلة –والمدارس العقلية الإسلامية- آباءً للعلمانية ونحوها من المذاهب التغريبية، كما يبطل كل تشبيه للمعتزلة –ومدارسنا العقلية- بالبروتستانتية ونحوها من حركات الاحتجاج الديني التي عملت على علمنة الدين وتقريبه من الفكر المادي الحلولي على نحو يحول الدين من كلمة الرب المهيمنة إلى مطية للفكر المادي، ومحامٍ تراثي عن الحداثة ومنتجاتها.

وستأتي جوانب أخرى من نقد التوظيف الاستشراقي/الحداثي لاحتكار المعتزلة والمدارس العقلية في الهجوم على أصول الشافعي ونعتها بالأرثوذوكسية والجمود ومخاصمة العقلانية.

الفصل الثاني

موقف قراءات المنظور الاستشراقي من علم الأصول إجمالا، ومناقشته

في هذا الفصل يعرض البحث لموقف المنظور الاستشراقي الإجمالي من علم الأصول؛ تمهيدا للدخول على عرض ونقد مطاعن المنظور الاستشراقي في أصول الشافعي التي تبلورت أساسا في رسالته.

ويأتي الكلام فيه على ثلاثة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول- إشكاليات الحالة الراهنة لعلم الأصول في قراءات المنظور الاستشراقي:

المبحث الثاني- سمات وخصائص علم الأصول في قراءات المنظور الاستشراقي:

المبحث الثالث- مطاعن المنظور الاستشراقي في علم الأصول إجمالا، وتفنيدها:

المبحث الأول

إشكاليات الحالة الراهنة لعلم الأصول في قراءات المنظور الاستشراقي

أولى المنظور الاستشراقي عناية بتوصيف الحالة الراهنة لعلم الأصول -والعقل الأصولي الذي نتج عنه- في محاولة لإيجاد أرضية ومشروعية للطعن في هذا العلم وأئمته، بناء على أن العلم -وفقا لهذا المنظور- بات بحالة يغلب عليها العقم وفقدان الصلاحية وفقا لهذه المزاعم.

ويأتي هذا المبحث لعرض ونقد رؤية المنظور الاستشراقي-الحداثي في حالة علم الأصول الآن، وذلك في مطلبين على النحو الآتي:

المطلب الأول- حاجة أصول الفقه إلى التقويم في رؤية القراءات التغريبية

المطلب الثاني- مأزق العقل الأصولي الإسلامي في نظر العصرانيين، ومناقشته

المطلب الأول

حاجة أصول الفقه إلى التقويم في رؤية القراءات التغريبية

وفيه فرعان أولهما لعرض ونقد الدعوى، وثانيهما لبيان رؤية البحث في شروط التقويم

الفرع الأول: عرض ونقد الدعوى

في إطار ما أجرته القراءات العصرانية من مراجعات نقدية للحالة التي عليها علم الأصول .. تحدثت هذه القراءات عن تقويم لا بد منه.

فمثلا يرى الدكتور عبد المجيد الصغير أن علم الأصول -بحالته الراهنة- في حاجة إلى التقويم الشامل، سواء من حيث النشأة والتطور، أو من حيث الأهداف والمقاصد؛ ولهذا عني الدكتور عبد المجيد الصغير بعرض ونقد المراجع الحديثة التي أولت العناية لهذا الغرض، سواء كانت بأقلام عربية أو استشراقية[(١)]

مناقشة هذه الرؤية:

يرى البحث: أن التقويم والمراجعة عمليات ضرورية لا غنى عنها في مسيرة أي علم؛ كي يحافظ العلم على حيويته، ويحفظ ذاته من الجمود والتكلس؛ وهذا مفهوم من سنة التجديد الذي يقوم على إحياء ما اندرس من معالم الشريعة، فهذا هو المعنى الصحيح للتجديد كما ورد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»[(٢)].

قال الحافظ المناوي في شرح حديث التجديد سالف الذكر: ((قَوْله: (أَمر دينهَا) أَي: مَا اندرس من أَحْكَام شريعتها)) [(٣)].

غير أن البحث يرى أن إشكالية التقويم في رؤية القراءات المعاصرة -التي تأثرت بالمنظور الاستشراقي- ليست في ضرورية التجديد وأهمية التقويم، وإنما هي في أمرين:

---

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (ص ٤٠).

(٢) أخرجه أبو داود في أول كتاب الملاحم: باب ما يذكر في قرن المائة ٤/ ١٥٦، والحاكم في المستدرك ٤/ ٥٢٢، والسخاوي في المقاصد الحسنة ص ١٢١ - ١٢٢ عن أبي داود والطبراني في الأوسط بسند صحيح رجاله ثقات، وعن الحاكم وغيره. كما أخرجه العجلوني في كشف الخفاء ١/ ٢٤٣ - ٢٤٤، وزاد أن الأئمة اعتمدوا هذا الحديث. وأورده ابن حجر في توالي التأسيس ص ٤٧ - ٤٨. والخطيب في تاريخ بغداد ٢/ ٦١ - ٦٢. وابن كثير في البداية والنهاية ١٠/ ٢٥٣.

(٣) التيسير بشرح الجامع الصغير (١/ ٣).

الأول: علة الحاجة إلى التجديد؛ فعامة هذه القراءات تعلل احتياج علم الأصول للتجديد بأنه لم يعد صالحا، وأنه علم عاجز، كما تقدم، من غير إثبات عجز العلم المدَّعَى، مع العلم بأن قواعد هذا العلم الشريف لم ينقطع العمل بها في استنباط الأحكام في أي عصر حتى يومنا هذا.

والثاني: تفسير ماهية التطوير الذي يتردد ذكره كثيرا في هذه القراءات، فالتطوير في مفهوم الباحث هو التجديد، والتجديد: عملية إحياء لما اندرس من معالم العلم التي تحفظ عليه حيويته وصلاحيته للإثمار، مع تصحيح ما تظهر حاجته للتصحيح، خاصة في مقام تتريل النظرية على الواقع، فمقام التتريل هو الذي يشهد جل الأغلاط التي تستدعي التصحيح من محققي كل عصر، وإن كنا لا نستبعد أن يلحق بالنظرية ما قد يستدعي ذلك، لكن السبيل إلى هذا هو: النقاش العلمي في دائرة الفن بين العلماء والباحثين، لا صياح الساعين في علمنة الدين ونزع قداسة المقدس عند المسلمين!

بينما التجديد الذي يتردد صداه في عامة هذه القراءات ليس إحياء للعلم بقدر ما هو حذف وإلغاء، وإعادة هيكلة للعلم، على نحو يخرج به عن هيئته، ويفرغه من مضمونه الأصيل. حيث يقود هذا التجديد إلى (علمنة) للعلم الديني، على نحو عمليات العلمنة التي تمت للفكر في الغرب، فيؤول الأمر إلى التبديد تحت شعار التجديد، والتحطيم تحت شعار التقويم، والتكسير تحت دعاوى التطوير.

ولا يقصد بالتجديد ((الحاجة العقيمة للتجديد من أجل التجديد؛ أي الحاجة للظهور في شكل حديث "يرتكب بسببه كثير من الحماقات والأخطاء، وعدد كبير من الجرائم بجبن مجرد))[(١)].

فمآل تجديد وتطوير أصول الفقه -وفقا للمنظور الحداثي التغريبي- هو التسييل الذي يذهب بمعالم هذا العلم أدراج الرياح، وإن لم يقصدوا إلى ذلك، كما تم تسييل نظرية التأويل في الغرب حتى انتهت إلى غير معنى، وصار الخطاب السائد في الغرب يتحدث عن (فقدان المعنى)، وكتبت الدراسات التي تبحث في كيفية استعادة هذا المعنى[(٢)] المفقود.

---

(١) حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، شارل سان برو، ص ٦٥

(٢) «المعنى» هو «ما يُقصَد بشيء»، و «معنى الكلام»: فحواه ومضمونه وما يدل عليه القول أو اللفظ أو الرمز أو الإشارة. ومن هنا تُستخدَم عبارة «معنى الوجود» أو «معنى الحياة»، أي إن الوجود له هدف وغاية (باليونانية: تيلوس)، و «الغائية» هي الإيمان بأن العالم له معنى وغاية (وعكسها هو «العدمية»)، وهذا ما تفترضه الديانة التوحيدية ("ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك" آل عمران ١٩١) فإن كان للوجود معنى، فحياة كل إنسان لها معنى، ولا يمكن تصوُّر معنى لعالم تسود فيه الصدفة، وتتم عملية خلقه بالصدفة المحضة، أو تكون حركته حركة مادية آلية مثل حركات الذرة. فإذا كانت حركة الإنسان هي نفسها حركة المادة، وكانت حركة المادة حتمية =

فهذه القراءات تبالغ في الاهتمام بالتفسير التاريخي؛ لأنه يمهد السبيل للقول بتاريخية النص ووقتية الأحكام الشرعية، وعدم خلودها إلى يوم الدين، وهي نتيجة لا بد من تحقيقها لاستتمام عملية علمنة الدين وإنتاج ما يسمى بالإسلام الليبرالي، أو الحداثي، وهو تشويه يميت أحكام الشريعة، ويعزل النص عن دلالاته، ويفرغ الدين من مضمونه، ويقضي على عوامل القوة فيه، بحيث يبقى الدين مقولات باردة مائعة لا روح فيها، ولا قداسة لها، ويصير المتدين فاقدا للمعنى، هائما على وجهه حائرا، لا يجد اليقين والأمان فيما يظن أنه الدين، والواقع أنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، وهي النتيجة النهائية المترتبة على علمنة الدين

ولعل مرد الأزمة: ما حققه المفكر الفرنسي المسلم عبد الواحد يحي (رينيه جينو) [1] من أن أزمة الفكر الغربي الحديث ليست في إنكاره للغيب بالكلية، بقدر ما هي في عجزه عن التعامل مع الغيب (الميتافيزيقا) وتفسيره؛ ولهذا سيكون الغرب بحاجة إلى مساعدة الشرق إذا أراد العودة إلى ميراثه من المعارف الإلهية[2].

ما يعني: أن العقل الغربي الحديث صار عقلا ذا بعد واحد، لا يستطيع التعامل إلا وفقا لقوانين المادة، فإذا حاول أن يتعامل مع المصادر الغيبية تعذر عليه ذلك، أو تخبط في البحث والنظر، وهو ما نلاحظه في دراسات المنظور الاستشراقي التي نحن بصدد نقدها؛ لأنها تتعامل مع تراث هو حصيلة التفاعل بين الغيب والعقل، فالبعد الغيبي حاضر فيه بقوة، وهو ما يسبب ارتباكا للفكر الغربي المعاصر عند تعامله مع حضور البعد الغيبي بهذه القوة.

وتتم خارج وعي الإنسان وخارج أية غائية إنسانية، فإن كل ما يحدث سيحدث، ولا يمكن أن تنطبق عليه معايير خارجة عنه، أي إن كل الأمور تصبح نسبية، بل حتمية، وتتم تسوية الإنسان بالأشياء. والعلم الطبيعي الذي يتعامل مع الأشياء أو مع الإنسان بمنطق الأشياء ينتج معرفة منفصلة عن القيم الأخلاقية، بل إن تَقدُّم العلم مرتبط تمام الارتباط بانفصاله عن القيمة والغائية (إلى أن تنفصل النزعة التجريبية عن النزعة العقلانية تماماً). ومن هنا التمييز بين «المعنوي» و «المادي»، فالمعنوي مرتبط بالهدف والغاية، وهما يتجاوزان المادة، أما المادي فلا هدف له ولا غاية. ويُلاحَظ أن النسبية الحديثة تأخذ شكلاً جديداً تماماً، فهي لا تنكر إمكانية الوصول إلى المعنى، وإنما تطرح إمكانية الوصول إلى معان كثيرة كلها متساوية في الشرعية. وهي تنكر من ثم فكرة الحقيقة الكلية، فالكل بطبيعته، مادياً كان أم روحياً، متجاوز للأجزاء، ومن ثم يشير إلى ما وراء الأجزاء وما وراء المادة. فوجود الكل المتجاوز للأجزاء يعني أن الأجزاء خاضعة للكل، وهي خاضعة له حسب فكرة ما ومعنى ما، لوجوس ثابت متجاوز، مطلق، وفي نهاية الأمر ميتافيزيقا، أي الإله، وهنا لا يمكن الاستمرار في إنكار القصد والغاية والمعنى وهرمية الواقع. وفكر ما بعد الحداثة هو تعبير عن هذا الاتجاه الذي يشكل في واقع الأمر إذعاناً كاملاً لأزمة المعنى وعملية تطبيع اللامعيارية التي يواجهها الإنسان الحديث. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ٩٨).

(١) ينظر في التعريف به: الشرق والغرب، رينيه جينو (عبد الواحد يحي)، مقدمة المترجم، ص ٢٤، القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، سبتمبر ٢٠١٨.

(٢) الشرق والغرب، رينيه جينو (عبد الواحد يحي)، ص ٩، القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، سبتمبر ٢٠١٨. وينظر أيضا ما سطره مترجم الكتاب –د. أسامة شفيع السيد– في ص ٤٢ تحت عنوان: (إشكالية التعبير عن المعارف الوهبية في اللغات الغربية).

أما أزمة الخطاب التابع (التغريبي) فهي أشد وأنكى؛ لأن التغريبيين قلدوا الغربيين في عجزهم وتخبطهم في مباحث ما وراء الطبيعة، فصاروا أشد منهم تخبطًا، وأضل سبيلًا[(١)].

وبهذا يكرر التاريخ نفسه، لكن على نحو أشد بؤسا؛ إذ يقع الحداثيون العرب في مثل ما أنكره الغزالي على الفلاسفة العرب؛ إذ قلدوا فلاسفة اليونان في تخبطهم في مباحث الإلهيات، وها هم التغريبيون يتخبطون في مباحث الأديان تخبط الغربيين وأشد؛ إذ لا يخفى على ذي لب أن تخبط المقلد المستسلِم أشد من تخبط الأصيل [(٢)]

الفرع الثاني
شروط تجديد العلوم

إن تقويم وتجديد التراث لا يستقيم –بداهة– إلا بالاطلاع الجاد الذي يثمر الفهم المتكامل لهذا التراث ومنجَزاته وفقًا لقاعدة: ((**الاطلاع قبل الانطباع، والنقد قبل النقض**))، فهذه المنهجية ينبغي إعمالها عند تقويم عطاء المسلمين وغيرهم في مختلف المجالات، لأن الاطلاع على التراث شرط للتصور السليم عنه، وهو أساس الحكم السليم؛ إذ (الحكم على الشيء فرع عن تصوره)، حتى لا تُرسل الأحكام على عواهنها، ولا يقع كلام بغير حساب، وحتى لا يتطرق القلق إلى مفاهيمنا، ولا التداعي إلى بناءاتنا، ولا الفساد إلى استنتاجاتنا[(٣)]".

ويجدر هنا التنبيه على أن الاطلاع المقصود هنا لا يقتصر على الاطلاع على نصوص (مضامين) التراث، وإنما يتجاوز ذلك ليشمل أيضا الاطلاع على المناهج والأدوات والرؤى الكلية التي أنتجت هذه المضامين؛ فهذا شرط لا بد منه في التقويم المنهجي الصحيح للتراث؛ وإلا أصيب من يقوم بالتجديد بآفة (النظرة التجزيئية للتراث)، وغياب (النظرة التكاملية) في تقويم التراث، وهي النظرة التي تراعي الاطلاع على المناهج والأدوات (التي صيغت في إطارها مضامين التراث) مع الاطلاع على النصوص التراثية نفسها[(٤)].

وتكمن أهمية النظرة التكاملية في أن إدراكنا لهذه المناهج والأدوات والرؤى الكلية .. يحتاج إليه العقل المسلم المعاصر في حركته التجديدية؛ لإعادة صياغة التراث بما يحقق إعادة إنتاج: النموذج المعرفي والرؤى الكلية والأصول الحضارية في الواقع المعاصر؛ محاكاةً لتجربة النهضة

---

(١) روح الحداثة .. المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية (ص ٦٧، ٩٣-٩٧).

(٢) روح الحداثة .. المرجع السابق، (ص ٦٧).

(٣) د. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص ١٨. وينظر أيضا: محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ص ١٥٥، ط: مكتبة الأسرة. بتصرف

(٤) د. طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، ص ٥٤، ٦٠.

الأولى حين كان للمسلمين الريادة: بالتزام شروط نجاحها، مع تجاوز الأشكال التاريخية التي لا يمكن استنساخها، وفقًا للقاعدة: (التجارِبُ تُعتبَر ولا تُستنسَخ).

وأما قضية أن (**النقد لا بد أن يسبق النقض**) فهي هنا قضية عادلة؛ لأنه ما من تراث أمة من الأمم إلا ويمتزج فيه الصالح بغيره، فيقضي العقل الرشيد بأن سبيل التعامل مع هذا التراث هو النقد الذي يميز بين الصالح وغيره؛ لاستخلاص الصالح والبناء عليه، وتمييز الفاسد وتصحيحه، فهذه مزية النقد، أما النقض –سبيلا في التعامل مع التراث– فيحرم الأمة الراشدة من خيرات الإفادة من صالح تراثها وتراث غيرها، وبهذا يقطع سبيل الاتصال والتواصل الحضاري.

يقول الباحث الفرنسي **شارل سان برو**: ((لا يعبر لفظ "إصلاح" عن ثورة أو تغيير، بل على النقيض، يعبر عن: بذل الجهد؛ من أجل الاستمرار منفصلا عن العيوب والجمود، والتفسيرات الخاطئة. ولا يعني التراث أيضا: التحجر، كما لا يعني التقدم: الحداثة. ولا يعبر التراث عن الجمود. وإذا استبعدت السلفية فكرة القطيعة مع الماضي وتعارضت مع جزء من مفهوم الحداثة، التي يتم تصورها كالعابر واللحظي، فهي لا تقصي العقل والتقدم. والأفضل من قصْر السلفية على زمانها اعتبارُها حلقة الوصل بين الماضي والحاضر [...] إن السلفية هي: التمسك بالأصول والمبادئ الرئيسية، وهي في ذات الوقت الوعد بالمستقبل[1])).

خاتمة وتلخيص:

يتلخص هذا المطلب في: أن القراءات التغريبية تحدثت عن حاجة أصول الفقه إلى التقويم، لكنها انطلقت من فرضية: عجز هذا العلم، ومن ثم سحبت هذا الحكم على أصول الشافعي. وهي دعوى متطرفة؛ لأن علم الأصول ليس كالنظريات الحديثة شديدة التبدل، قصيرة العمر، بل هو قواعد راسخة أثبتت نجاعتها في عملية التفسير طيلة قرون، ولا تزال منتجة، وإن علق بالعلم ما علق، وأن ما ينبغي الكلام فيه هو تجديد علم الأصول: لا على طريقة الحذف بالمقص، بل على طريقة الإحياء وتجديد شباب العلم ليسترد عافيته، بشرط الاطلاع قبل الادعاء.

(١) حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، مرجع سابق، ص (١٦-١٧).

المطلب الثاني

مأزق العقل الأصولي الإسلامي في نظر العصرانيين، ومناقشته

تستعمل كتابات المنظور الاستشراقي مصطلح (العقل الأصولي الإسلامي)، ويبدو أنهم يريدون به: العقل الذي يؤمن بحجية النصوص، وخلودها إلى يوم الدين، ويؤمن بربانية هذه الشريعة، وأن وجود الاجتهاد والتجديد لا ينفي عن هذه الشريعة أنها إلهية المصدر، وربانية النسبة.

وفي هذا السياق: رأى المنظور الاستشراقي: أن العقل الأصولي الإسلامي في مأزق؛ بسبب تطورات الحداثة وتحدياتها التي جعلت هذا العقل –بزعمهم- خارج الزمان المتطور.

كما أن العقل الأصولي الإسلامي صار في أزمة بعد أن خضع علم الأصول للنقد على ضوء مكتشفات المناهج الحديثة في العلوم الإسلامية، كما قال د. محمد أركون(١).

وقد أشار الدكتور **وائل حلاق** إلى الأصل الاستشراقي لهذه الرؤية، ونقد وصف الاستشراق للإمام (**الشافعي**) بالفقيهَ المجتهد الذي لم يكن بعده إلا الانحدار والجمود! (٢).

نقد هذه الرؤية:

مشكلة هذا الطرح: أنه يطرح دعاوى عريضة ويتركها مرسلة دون أن يقيم الدليل على صحتها، مهملا أن علم الأصول لا يزال يقوم بمهمته في إرشاد الفقيه المعاصر إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، وأن حركة التجديد في هذا العلم لم تتوقف، لا سيما في العقود الأخيرة التي تصاعدت فيها دراسات التجديد في علم الأصول، وبالتالي فهو علم محتفظ بتماسكه، ولم يفقد صلاحيته للوظيفة التي نشأ لأجلها، كما تزعم كثير من قراءات المنظور الاستشراقي، وإن أصابه ما أصابه من مشكلات تستدعي التجديد الذي يعيد إليه ما يفقده من حيويته، وهو ما دعا الغيورين إلى التنبيه على المشكلات التي عرضت لهذا العلم، وسبل النهوض به.

وفي المقابل فإن هذه المناهج الحديثة التي يُخضِعون لها علم الأصول –ويجعلونها هي الميزان والحَكَم- مناهج مأزومة منذ نشأتها، فهي ذات عمر قصير، ولما تثبت نجاعتها في محيطها الأوربي

(١) الشاطبي .. قراءة معاصرة لنص قديم، نورة بو حناش (ص: ١٧)، جداول للنشر والتوزيع، ط الأولى.
(٢) مقدمة المترجم/ أحمد الموصللي لكتاب (تاريخ النظريات الفقهية) ص ٧. وسيأتي تفاصيل نقد وائل حلاق للمستشرقين في المطلب المعقود لتقييم مناهج المستشرقين في التعامل مع رسالة الشافعي.

والغربي؛ نظرا لما يصاحبها من غموض[1] وشك في صلاحيتها للإثمار، وما إن تظهر نظرية منها –كالبنيوية– ويقترب الناس من فهمها حتى تأتي على أنقاضها نظرية أخرى ترثها؛ كالتفكيكية التي جاءت على أنقاض البنيوية في سبعينيات القرن المنصرم على إثر ثورة الطلبة في باريس وما صاحبها من تشكيك في المناهج القائمة[2].

وبالتالي فهي مناهج سائلة تفضي إلى العدمية وفقدان المعنى[3]، كما هي السمة الغالبة على فلسفات ما بعد الحداثة، فكيف تكون هذه المناهج –الضعيفة باعتراف المثقفين التغريبيين– هي الأصل الذي يحتكم إليه في تحديد مأزق العقل الأصولي الإسلامي؟

كما أن هذا الطرح يعامل العلوم والأفكار معاملة السلع التي تنتهي صلاحيتها بعد مدة معينة: حيث يعتبر أن مجرد مرور الزمان يسلب العلمَ صلاحيته للاستمرار في أداء وظيفته، وكأن القديم لا يصلح لمجرد كونه قديما، والجديد صالح لمجرد كونه جديدا، وهي دعوى سطحية باطلة عند ذوي النظر؛ لأن الصلاحية وعدمها إنما يحكم بها بناء على حالة العلم: من حيث قدرته على أداء وظائفه، لا من حيث مجرد مرور الزمان عليه، وكثيرا ما يكون الجديد –المدَّعَى أفضليتُه– متهافتا لا يستطيع الصمود، بينما يحتفظ القديم بقدرته على الصمود في الوقت الذي يتهاوى فيه الجديد الذي كانوا بالأمس يبشرون به كما لو كان الفردوس الأرضي المنشود.

وما الشيوعية عن نظر الناس ببعيدة! فهي إيديولوجية حديثة النشأة مقارنة بالإسلام، فأين هي الآن؟ وأين صمودها في الوقت الذي بقي فيه الإسلام الديانة الوحيدة التي تمكنت من الصمود أمام المد الليبرالي الرأسمالي الذي تدعمه أكبر قوى الأرض في عالم اليوم.

هذا ما يقضي به منطق العقل السليم؛ لأن نبذ القديم –لمجرد أنه قديم– هو من الحمق وقلة

---

(١) يراجع (مآلات الخطاب المدني) للشيخ: إبراهيم السكران، (ص: ٢٤٠) وما بعدها.

(٢) مآلات الخطاب المدني، إبراهيم السكران، ص ١٣٩، مركز تفكر للبحوث والدراسات، ط الثانية ١٤٣٨=٢٠١٧.

(٣) ينقل هاشم صالح عن محمد أركون: ((يقصد محمد أركون بأن الفلسفات الحديثة التي حلت محل الأديان في المجتمعات الأوربية لم تستطع أن تقدم المعنى المطلق أو الممتلئ الذي كان يقدمه الدين في العصور الوسطى، وهذا هو سبب الإحساس بفقدان المعنى والغائية وانتشار العدمية في أحدث المجتمعات الأوربية. ولكن الحل لن يكون في العودة التقليدية إلى الدين، فهذا شيء غير ممكن وغير معقول، وإنما الحل –بالنسبة إلى أركون– هو في البحث عن صيغة جديدة للعلمنة الروحية أو للإنسية الروحية من خلال الدراسة المقارنة لكل التجارب الروحية في كل المجتمعات البشرية)). ينظر: (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، د. محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط الثالثة، ٢٠٠٦، هوامش المترجم وشروحاته (ص: ٥١). فهذا اعتراف من أحد التغريبيين بعجز هذه المناهج عن أن تحل مشكلة الإنسان وأن تقدم ما يقدمه الدين من إشباع روحي.

الحكمة؛ إذ إنه إهدار غير منطقي لجهود السابقين، ويحرم الأجيال الجديدة من الإفادة من إنجازات السابقين وثمرات جهادهم العلمي والفكري، فيكون مَثَلُ من يفعل ذلك كمثَل من يُلقِي باللؤلؤة النفيسة في سلة المهملات؛ لأنه رأى طبقة من الطين تكسوها وتطمس جمالها، وهذا من أفعال الحمقى والمغفلين بلا شك.

ولهذا يرى البحث أن الحداثة (التي تنهض بها الأمم) لا يمكن إلا أن تكون امتدادا للتراث وبناءً على خبرته وإنجازاته، فالتراث هو القاعدة الصلبة للحداثة التي لا قيام لها إلا بها.

فليس القديم يذم لقدمه، ولا الجديد يمدح لجدته، وإنما المدح والقدح بحسب الصلاحية.

وعليه، فالمقابلة (الإشكالية) بين التراث والحداثة نابعة -في الحقيقة- من وهم التناقض، فيكون من قبيل: (لزوم ما لا يلزم). والواقع أن العلاقة بين التراث والحداثة هي البناء والامتداد والتراكمية التي هي سُنَّة اجتماعية ماضية.

بغير ذلك تكون الحداثة قطيعة وبناءً على فراغ، فالتحديث لا يكون إلا تحديثا للقديم، لا تجاوزا ونبذًا له بالكلية.

"فليس التجديد في إماتة القديم، وإنما التجديد في إحياء القديم وأخذ ما يصلح منه للبقاء ... فالذين تلهيهم مظاهر الحضارة عن أنفسهم (حين تلهيهم عن أدبهم القديم) لم يفهموا الحضارة الحديثة، ولم ينتفعوا بها، ولم يفهموها على وجهها، وإنما اتخذوا منها صورا وأشكالا، وقلدوا أصحابها تقليد القردة، لا أكثر ولا أقل، والذين تُلْفِتُهم الحضارةُ الحديثة إلى أنفسهم وتدفعهم إلى إحياء قديمهم، وتملأ نفوسهم إيمانا بأن لا حياة لمصر إلا إذا عنيت بتاريخها القديم، وبتاريخها الإسلامي، وبالأدب العربي -قديمه وحديثه- عنايتها بما يمس حياتها اليومية من ألوان الحضارة الحديثة = هم الذين انتفعوا، وهم الذين فهموا، وهم الذين ذاقوا، وهم القادرون على أن ينفعوا في إقامة الحياة الجديدة على أساس متين[(١)]".

وهذه الشهادة من أحد الأساتذة الكبار[(٢)] الذين سنُّوا لمن بعدَهم السنن في الحياة الأدبية وفي مناهج تفكيرها؛ شهادة مهمة جدا لتاريخ الحياة الثقافية التي امتدت بعدهم إلى يومنا هذا، بل هي تكشف عن جذور التدمير المفزع الذي يشمل اليوم المجتمع العربي كله[(٣)].

وتوصيف العلاقة بين التراث والحداثة على هذا النحو (الامتدادي-الاتصالي) لا ينافي إجراء تنقية التراث من الشوائب التي ربما تكون قد علقت به. كما أن البناء على القواعد -التي مضى على إرسائها قدر من الزمان- يمكن أن يتم بعد تبرئتها مما عسى أن يكون قد علق بها من الشوائب.

---

(١) محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ص ١٦٤، ناقلا عن د. طه حسين.

(٢) المراد به: د. طه حسين.

(٣) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، المرجع السابق، ص ١٦٥، ناقلا عن د. طه حسين.

وبناء عليه: فشرط الحداثة هو: **التقييم (للتراث) المفضي إلى الإضافة والتقويم**، بناء على قاعدتي: الاطلاع قبل الانطباع، والإنصاف في النقد.

والحاجة إلى التقويم لا تنفي نفاسة الشيء المراد تقويمه وإصلاح ما به من خلل، كما أن إصلاح المشغولات الذهبية لا يعني أنها لم تكن نفيسة قبل إصلاحها.

ومما يؤسف له: أن هذا المعنى يغيب عن وعي كثيرين من نقاد التراث الحداثيين في المحيط العربي والإسلامي، مع أن هذه الحقيقة بَيِّنةٌ في بيئة الحداثة الغربية، التي يقلدها التغريبيون، تلك البيئةُ التي تحفظ لأصناف التراث -اليوناني والروماني واليهودي والمسيحي والنهضوي[1]- مكانتها؛ باعتبارها روافد لها قيمتها في إلهام العقل الغربي الذي أنجز الحداثة الغربية، وكانت حداثتهم هذه تنقيحًا وتطويرا لتراثهم، لا إلغاء واستئصالا كما يريد التغريبيون في موقفهم المتعسف من تراث أمّتهم.

ويجدر التنبيه في هذا المقام على أن مصطلح (**العقل الأصولي**) من المصطلحات التي تتردد كثيرا في كتابات المنظور الاستشراقي دون تحرير المراد بها، والذي يبدو لي أن المنظور الاستشراقي يستعمل هذا المصطلح استعمالا إيديولوجيا إسقاطيا[2]؛ لأن هذه الكتابات لا تستعمل (العقل) بالمعنى الشائع في الثقافة الإسلامية، وهو: الآلة التي تدرك بها الحقائق على وجه التمييز، وإنما يستعمل عندهم بمعنى: (مجموعة الأفكار والتصورات التي تتشكل داخل بنية الثقافة وتشكل رؤية الإنسان لمختلف الأمور: بحيث يؤدي تفكيك بنية الثقافة إلى تفكيك ذات العقل الذي تشكل

---

(١) نسبة إلى: عصر النهضة. يقول الأستاذ العلامة محمود شاكر: ((هم، أعني الأوربيين، يرون أنَ أوربّة سقطت فى حمأة " القرون الوسطى " المظلمة، مند سقوط الإمبراطورية الرومانية سنة ٤٧٦، أى قبل الهجرة بنحو مئة وخمسين سنة، والحقيقة أنّ أوربة التي هى قلبُ القارّة، كانت ساقطةً فيما هو أسوأ من " القرون الوسطى " قبل ذلك بقرون طويلة. كانوا فى جاهلية جهلاءَ، أهلها هَمَج هامج، لا دينَ يجمعهم، حتى جاء " عصر النهضة " فى القرن السادس عشر الميلادي (١٦٠٠ م)، أى بعد عشرة قرون. وفى خلال هذه الفترة حدث أمران مهمّان، إغفال النظر إليهما، من قِبَلنا نحن، يُضرّ بتصوُّرنا للحقيقة التي ينبغى ان يعرفَها صغيرنا وكبيرنا، ورجَالَنا ونساؤنَا، على وجهها الصحيح، لا على الوجْه الذى عُلِّمنَاه فى المدَارس صغاراً، بل لا نزال نُعلمُه أولادنا وكان من أهم أسباب فساد حياتنا الأدبية ...)). رسالة في الطريق إلى ثقافتنا (ص: ٣٤). وجدير بالذكر هنا: أن المؤرخين الأوربيين يعتبرون فتح الترك للقسطنطينية سنة ١٤٥٣، وما تبعه من انهيار الإمبراطورية البيزنطية وهجرة علمائها إلى إيطاليا، نقطة التحول من العصر الوسيط إلى العصر الحديث في أوربا. تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف بطرس كرم (ص: ٥)، مكتبة الدراسات الفلسفية، ط ٥.

(٢) يُميِّز أدورنو وهوركهايمر -من فلاسفة مدرسة فرانكفورت- بين المحاكاة والإسقاط: فالمحاكاة هي: إدراك مركب يحفظ التوازن بين الذات والموضوع، كما يحفظ التوتر الخلاق بينهما. أما الإسقاط فهو شكل من أشكال البارانويا (الفصام)؛ إذ يحول البيئة إلى مجرد امتداد للذات. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (٢/ ٢٣). ويراجع كتاب (الإسقاط في مناهج المستشرقين) للدكتور شوقي أبي خليل، و(المثقفون العرب والتراث) للدكتور. جورج طرابيشي، لبيان حيلة الإسقاط التي تمارسها كتابات المنظور الاستشراقي في نقدها للتراث الإسلامي، وقد عد د. جورج طرابيشي هذا الإسقاط تطبيقا كاملا لمرض (الإسقاط النفسي) بمفهومه المعلوم في علم النفس.

داخل هذه البنية)[1]، وهو استعمال فلسفي متأثر بالمدارس الفلسفية الغربية الحديثة، خاصة المدرسة الفلسفية الفرنسية، وقد شاع هذا الاستعمال في كتابات الجابري؛ حيث قام بتشطير استشراقي متعسف للتراث الإسلامي على أساس عقول ثلاثة[2]: هي: العقل البرهاني (الفلسفي) والعقل البياني (فقهي-لغوي)، والعقل العرفاني (صوفي/إشراقي)، وزعم أن العقل البرهاني هو الذي يعبر عن العلم، وأن هذا العقل تم إقصاؤه من قبل العقل البياني والعرفاني، مفترضا أن العقول الثلاثة دخلت في حالة تصارع انتهت بانتصار العقل المستقيل (البياني والعرفاني) على العقل الحقيقي (البرهاني) الذي يعد ابن رشد الأندلسي أبرز من يمثله في الثقافة الإسلامية، وأن إقصاء هذا العقل البرهاني هو السبب في تخلف العالم الإسلامي بزعمه.

وليس هذا مقام الرد المفصل على **الجابري**، لكني ذكرت تلخيصا لرؤيته؛ لأنه من أبرز المفكرين الذين يستعملون العقل بهذا المعنى الإيديولوجي، مما يفيد في استكشاف مراد كتابات المنظور الاستشراقي بـ(العقل الأصولي).

ويمكن مناقشة الجابري -وأصوله الاستشراقية- باختصار فيقال: إن افتراض هذا الانفصال بين العقول الثلاثة (البرهاني والبياني والعرفاني) هو افتراض متوهم، والأمر لا يوجد في الواقع بهذا الشكل؛ لأن العقول العلمية شأنها أن تتساند ويكمل بعضها بعضا، فمثلا عقلية ابن رشد، هي عقلية فقهية/أصولية (بيانية بتعبير الجابري) كما أنها عقلية فلسفية (برهانية بتعبير الجابري)، ولا شك أن العقل البياني (الرشدي) الذي أنتج (بداية المجتهد) كان قيمة مضافة تتساند مع العقل الفلسفي (البرهاني)، ولا تتعاند معه كما يفهم من كلام الجابري، وقد قال ابن رشد باتصال الشريعة بالحكمة وتكاملهما، وصنف في هذا (فصل المقال)، ومن العجيب أن الجابري يقول هذا الكلام رغم أن الجابري نفسه قد حقق فصل المقال وكتب فيه دراسة ضافية.

إذن للباحث أن ينتقد مفهوم (العقل الأصولي) ويعده من المفاهيم المراوغة التي تساق في إطار القراءة التشطيرية -المتعسفة- للتراث الإسلامي، التي تنال من أهم أجزاء هذا التراث وأكثرها حيوية بكلام الجابري نفسه؛ إذ عد حضارة العرب (حضارة الفقه)، وعد الفقه والأصول أهم العلوم التي أنتجتها هذه الحضارة وتجلى فيها الإبداع الخالص للعقل العربي بمعزل عن أي تأثر بثقافة أجنبية، على خلاف العلوم الفلسفية التي أقر الجابري بتأثرها الكبير بالثقافة اليونانية.

---

(١) ينظر: (ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أقنعة التقديس)، مرجع سابق، مقدمة الكتاب، (ص: ١٢-١٣).
(٢) ولا يبعد أن يكون متأثرا بنظرية العقول الثلاثة في الفلسفة.

ولا يخفى ما في هذا الكلام –وإن كان ظاهره الثناء– من ترديد لمقولات استشراقية تحدثت عن الدور الذي قام به الفقه في صناعة المجتمعات الإسلامية على مبادئ الشريعة(١).

وقد انتقد **جورج طرابيشي** هذا التعامل التشطيري مع التراث الإسلامي، ووصفه بأنه عادة ما ينتج اقتطاع أشد الأجزاء متانة وحيوية، كما يقتطع مبضع الجراح الجاهل أهم أعضاء المريض ويظن أنها ورم سرطاني يجب استئصاله(٢).

ومن العجيب أن تجد باحثا غربيا ينتقد القراءات التي تدعو للقطيعة مع التراث، ويقرر أن الحداثة المدعاة في خطاب الحداثيين لا تنتج التقدم، بل تتناقض معه، وتنتج خطابا غير عقلاني، وأن ((التقدم الحقيقي يجب أن يسترشد بالعقل الذي يدعمه التراث (...) فليس هناك في الحقيقة حد أدنى من التناقض بين التراث الإسلامي والتقدم (...) ويؤدي ذلك إلى وجوب التذكر باستمرار أن الإصلاح يوجد في قلب الإسلام، ويعتبر التيار الإصلاحي، الذي يدعمه الفكر السلفي وينميه الاجتهاد، شرطا لتوثيق العلاقة بين السلفية والتقدم (...) الحلول لا يمكن أن تأتي إلا من داخل الإسلام نفسه؛ لأنه لا يحدث تقدم على الإطلاق بالتخلي عن الهوية. وإن إعادة تفعيل الاجتهاد في الفكر السلفي هو الذي سيسمح بإعادة اكتشاف كل الحيوية الإبداعية للدين الإسلامي)) (٣).

خاتمة وتلخيص:

يتحصل في ختام هذا المطلب: أن المنظور الاستشراقي افترض أن الحداثة –بمجرد وجودها– تمثل أزمة للعقل الأصولي الإسلامي، خاصة بعد الطفرات التي حققتها العلوم الإنسانية ومناهجها.

وقد نقد البحث مفهوم العقل الأصولي الإسلامي، لأنه مفهوم يحمل ظلالا استشراقية واضحة تستعمل العقل بمعنى إيديولوجي، كما أن افتراض أن الحداثة بمجردها تمثل أزمة للعقل الأصولي هو افتراض مأزوم؛ لأنا لا نفترض تناقضا بين الحداثة والأصولية حتى يقال: إن الحداثة تمثل أزمة للعقل الأصولي؛ لأن الحداثة ليست نقيضا للتراث، ويؤيد الباحث ما يطرح من دعوات لحداثة إسلامية، تقوم حقيقتها على عد التراث جزءا منها وشرطا لإقامتها، ولما كان ما أسموه بالعقل الأصولي جزءا من التراث الإسلامي فلا تعارض بين هذا العقل وبين الحداثة القائمة، بل الحاجة إلى هذا العقل قائمة لتحقيق الحداثة؛ استنادا إلى منجزات التراث –التي لا يمكن تجاوزها– واستمدادا من إمكانيات المعاصرة التي لا يسعنا إهمالها في الوقت ذاته.

---

(١) ينظر: حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، شارل سان برو، ترجمة وتقديم: أسامة نبيل، ص ٤٨، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط الأولى ٢٠١٣ .

(٢) مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ص ٨-١٧ .

(٣) شارل سان برو: حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، ص ٢٠-٢٤

ومن ثم أمكن القول: إن الحداثة لا ترتبط بمرور الزمن بقدر ما هي مرتبطة بدرجة الوعي التي بلغتها الجماعة.

أما محاكمة علم الأصول- بعد وصفه بالعجز- إلى مناهج العلوم الإنسانية فهو من قبيل: لزوم ما لا يلزم؛ لأن هذه المناهج مأزومة في الواقع، ومشكوك في مقدرتها التفسيرية، ومن ثم فهي لا ترقى إلى أن تكون هي الميزان للحكم على المقدرة التفسيرية لعلم الأصول؛ إذ إن قواعد الأصول أرسخ.

ومن ثم يظهر هنا ملمح من ملامح اختلال الموازين في النقد الحداثي التغريبي لأصول الفقه.

المبحث الثاني

سمات وخصائص علم الأصول في قراءات المنظور الاستشراقي

كان للمنظور الاستشراقي رؤية خاصة لسمات علم الأصول، يختلط فيها المـدح بالقـدح، ويمتزج الإعجاب (الذي لا يمكن إخفاؤه) بالطعن المتعسف الذي صاحَب نقدَ كتابات المنظـور الاستشراقي لعلم الأصول.

ويأتي هذا المبحث لمناقشة رؤية المنظور الاستشراقي في هذا الجانب، ويأتي الكلام في مطلبين على النحو الآتي:

المطلب الأول- دعوى بشرية المنتَج الأصولي وتوظيفها في القراءات التغريبية.

المطلب الثاني- قطعية أصول الفقه في رؤية القراءات التغريبية

المطلب الأول

دعوى بشرية المنتَج الأصولي وتوظيفها في القراءات التغريبية[1].

الفرع الأول- عرض الدعوى:

ادعى المنظور الاستشراقي أن علم الأصول عبارة عن منتج ثقافي بشري من اختراع الشافعي، باعتبار أن الشافعي هو واضع علم الأصول، ومن ثم فهذه الأصول مرتبطة باحتياجات عـصره، وعليه فيلزم تطويرها للتناسب مع احتياجات عصرنا، وتوسـيع مـصادر التـشريع في العـصر الحاضر[2].

وهكذا تفتح دعوى البشرية الطريق أمام دعوى التاريخانية؛ إذ تؤول بـشرية الأصـول إلى تاريخيتها، واختصاصها بزمان قد مضى.

وقد عمل المنظور الاستشراقي على توظيف هذه الدعوى في إضفاء الشرعية على عمليـات إقصاء هذا العلم ووصفه بالعقم ونحوه من الأوصاف السلبية.

---

(١) جدل الأصول والواقع، مرجع سابق، ص ٨٠١؛ بدعة إعادة فهم النص، ص ١١٨، موقف الليبرالية في الـبلاد العربية من محكمات الدين، د. صالح الدميجي ص ٥٥٣، مجلة البيان، ١٤٣٣ ه، "أصول الفقه منتج بشري" ! من سلسلة.. "ملاحظات نقدية على طروحات د. جاسم سلطان الشرعية١"، مقال منشور على موقع:
http://www.aslein.net/showthread.php?t=١٦٧٣١

(٢) سلطة الثقافة الغالبة، إبراهيم السكران (ص ١١٥).

يقول أستاذنا الدكتور **محمود عبد الرحمن** في نقد منهج المستشرقين في تناول علم الأصـــول: ((نالوا من الشافعي، ودخلوا نواياه، وشقوا عن قلبه قبل أن يستنطقوا كتبه بمـــا لم تنطـــق بـــه، وسيسوا مصطلحات علم الأصول ابتداء بالبيان والنسخ والإجماع والقياس والاجتهاد والجمع بين الأدلة والترجيح بينها، مما ألقى بظلاله على اتهام غير مبرر وغير مستند لمنهج علمي قويم، منطلقين من تصور خاطئ في عقولهم، وهو: أن أصول الفقه علم بشري صرف، خاضع لقناعات ســـابقة عليه، ومتأثر بواقع سياسي واجتماعي كان آنئذ، وهذا ما يفقده تجرده ومصداقية علمائـــه مـــن جانب، ومن جانب آخر فإن القواعد الأصولية إذا كانت نشأتها إنما كانت لسلطة الفقيه في زمن ماض، وقد تغيرت الأحداث ودالت الأيام وتبدلت الظروف، فالنتيجة إذن: أن قواعده لم تعـــد صالحة اليوم لإيجاد هذه السلطة، وعلينا إن كنا نريد ما أراد أسلافنا من توظيف قواعد خادمـــة لأغراضنا أن نستبدل قواعد أخرى بتلك القديمة التي أدت دورها في عصرها وملابساتها))(١).

الفرع الثاني– نقد دعوى بشرية أصول الفقه:

أولا– مقولة "البشرية" وصف بها الاستشراقُ الإسلام نفسه؛ باعتباره ملفقا مـــن المـــسيحية واليهودية وفقا للمزاعم الاستشراقية، وأقام عليها الاستشراق رؤيته للإسلام، فلا عجب أن يصفوا علوم الأصول والفقه بالبشرية الصرفة، ويعزلوها عن الانتساب إلى الوحي الشريف. (٢)

ثانيا– لعل الأصل في هذه الدعاوى: ما قرره المستشرق **جولدزيهر** من تأثر علم الأصـــول بالعناصر الأجنبية، والثقافة الرومانية، وقد لخص الشيخ مصطفى عبد الرازق أطروحة المستشرق **جولدزيهر** فقال بعد نقل كلام طويل عن **جولدزيهر**: ((هذا الذي بيناه من أقـــوال جولـــدزيهر يكاد يجمع خلاصة ما توجهت إليه أبحاث المستشرقين في الموضوع الذي نحن بصدده، وجملته: أن أصول الفقه تأثرت في تكوينها بعناصر أجنبية كما تأثر الفقه نفسه. وأن القياس والإجماع إنمـــا تقررا أصلين من أصول الاستنباط للأحكام الشرعية حينما تكون الفقه في عهد العباسيين [بعـــد اتصاله بالقانون الروماني] وإن كانت طلائع النزوع إليهما في زمن الأمويين، وأن المذاهب الفقهية نشأت مع تكون الفقه واستقرار أصوله، وأن أساس الخلاف بينها: كثرة الاعتماد علـــى بعـــض

(١) رؤية المستشرقين والمستغربين في نشأة علم الأصول، مرجع سابق (ص ١٢).

(٢) ينظر: جدل الأصول والواقع، د. حمادي ذويب، بيروت، دار المدار الإســـلامي، ط الأولى، ٢٠٠٩، ص ٨٠١؛ موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، د. صالح الدميجي ص ٥٥٣، مجلة البيان، ١٤٣٣ ه؛ إسلام الفقهاء، نادر حمامي، دار الطليعة، ٢٠٠٦، (ص–٨–١٤)، والكتاب برمته مخصص لتثبيت مقولة: (بشرية الفقه والأصول) بالمعنى الاستشراقي الذي ينسب للفقهاء –خاصة الشافعي– اختراع الفقه وأصوله، ومن العجيب أن الكاتب أنكر على إخوانه الحداثيين تبني مقولات المستشرقين –خاصة جوزيـــف شـــاخت– (ص: ٨–١٤) في الوقت الذي ردد نفس كلامهم. وينظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، د. محمد البـــهي، القاهرة، مكتبة وهبة، ط: العاشرة ص ٣٦.

الأصول دون بعض، والأخذ ببعض الأحاديث دون بعض))[1].

ثم فند هذه المزاعم، لأسباب منها: أن الرأي والأصول وجدت منذ العهد النبوي، وصاحبت تنزل القرآن، وأما ما انتقل لعلم الأصول من مسائل منطقية وفلسفية فهو لا يمس نشأة العلم وظهور قواعده، وإنما هو في مرحلة التدوين والتفريع وضبط قواعده، ومن ثم فهذا لا يمس حقيقة: أن النظر العقلي نشأ أصلًا من أصول التشريع في الإسلام يؤيده ويحميه[2].

والجواب عن هذه الدعوى أيضا: أن وصف الشافعي بأنه واضع علم الأصول لا يلزم منه أن **الشافعي** مؤسس هذا العلم أو مُنشؤه، وإنما هو في الحقيقة كاشف عن قواعد هذا العلم المعمول بها من قبل الشافعي[3]، ومرتب لهذه القواعد في سلك نظرية علمية تنظِم عمليات الإثبات والاستنباط وغيرها من عمليات التفكير العلمي التي يقوم بها علم الأصول، باعتباره منطق التشريع الإسلامي ورأس علوم المنهج عند المسلمين.

فلو سلم بوصف البشرية فيكون بهذا المعنى، ولا يسلم ببشرية الأصول بالمعنى الذائع في كتابات المنظور الاستشراقي الذي يجعل "**البشري**" في حالة **قطيعة** مع "**الإلهي**"[4]؛ فقواعد الأصول ذات أصل ديني وإن كانت بشرية الصياغة والترتيب (بشَرية الوضع)؛ لأن أول من علَّم الأمة قواعد الأصول وسن لها سبيل الاجتهاد هو رسول الله صلى الله عليه وسلم بهدي من ربه تبارك وتعالى، وقد صنف الطوفي[5] في استخراج القواعد الأصولية من القرآن الكريم[6]، بما يثبت

---

(١) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، الشيخ مصطفى عبد الرازق، مكتبة الإسكندرية ودار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني ص ١٩٦، سلسلة الفكر النهضوي الإسلامي، ط: ٢٠١١

(٢) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٠٠-٢٠٣

(٣) تاريخ علم الأصول، د./ محمود عبد الرحمن عبد المنعم، مرجع سابق (ص ١٧).

(٤) يجدر التنبيه هنا على فخ المفاهيم الذي يقع فيه كثير من الباحثين المسلمين؛ إذ يرددون المفاهيم الحداثية ويريدون المعنى اللغوي للكلمة، دون إدراك للحمولة الفلسفية التي تنطوي عليها؛ ولهذا كان لا بد للباحث المسلم المعاصر من النظر في كتابات نقاد الحداثة الذين نقدوا بطريقة علمية مبنية على التحليل العميق لظاهرة الحداثة ومنتجاها المعرفية، من أمثال: فلاسفة مدرسة فرانكفورت، مثل: (هربرت ماركيوز) صاحب كتاب (الإنسان ذو البعد الواحد)، ومن أمثال: زيجموند باومان، ود. عبد الوهاب المسيري، وعلي عزت بيجوفيتش، لا سيما في كتابه القيم: (الإسلام بين الشرق والغرب)، إبراهيم السكران.

(٥) هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم، الطوفي، الصرصري، البغدادي، الحنبلي، نجم الدين، فقيه، أصولي، مشارك في أنواع من العلوم، ولد سنة ٦٥٧هـ بقرية طوفى من أعمال بغداد، وتوفي في الخليل بفلسطين، من تصانيفه: (مختصر الروضة وشرحه)، (مختصر الحاصل) في أصول الفقه، (الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية)، و(الإكسير في قواعد التفسير). مات سنة ٧١٦ هـ. ينظر في ترجمته: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للحافظ السيوطي (١/٥٩٩)، طبقات المفسرين للأدنروي (ص ٢٦٤)، الأعلام (٣/١٢٧- ١٢٨)، معجم المؤلفين (٤/٢٦٦).

(٦) تفسير (الإشارات الإلهية) لنجم الدين الطوفي.

ربانية المصدر لهذا العلم، فيبطل ما حاولوه من أنسنة علم الأصول: بقطعه عن ربانيــة المــصدر، وإيهام الناس أن قواعد الأصول من اختراع إمام أو فقيه.

كما أنه يستحيل أن يبقى النص بلا قواعد للفهم والاستنباط حتى عصر **الشافعي**، ولو كان **الشافعي** قد سن قواعد للفهم خلاف التي عرفها السابقون من الصحابة والتابعين لكان هذا سببا كافيا لرفضها من قبل معاصريه من العلماء ومن تبعهم، ولعُد هذا إحداثا في الــدين؛ فمفهــوم الإحداث المذموم في الدين لا يقتصر على إحداث أحكام لم يأذن بها الله، بل يشمل أيضا إحداث مناهج استنباط لم يأذن بها الله.

((والمراد هاهنا: أن مفهوم الإحداث في الدين عام يشمل: إحــداث الألفــاظ، وإحــداث المضامين، **وإحداث مناهج القراءة**، بل إن الإحداث في مناهج القراءة -على خــلاف هــدي القرون المفضلة- هو أغلظ أنواع الإحداث. **ووجه ذلك:** أن اختراع حديث واحــد فقــط لا يقتضي إلا ما تضمنه ذلك النص المخترع من محتوى محدود، واختراع مضمون معين واحــد لا يقتضي إلا ذلك المعنى المحدود، أما إحداث منهج لقراءة النصوص -يصادم منهج القرون المفضلة- فإن مؤداه: مسخ المأثور، وتسلسل المحدثات والدلالات المخترعة (...) والتجديد المذموم يــدور دوما حول محورين: إما استبعاد وبتر شيء من هدي الإسلام، أو أن يضاف إليه من المعالم ما ليس منه))[1].

ومَن فحَص حوارات الصحابة والتابعين في المسائل الفقهية يلحظ حضورا لجواهر المــسائل الأصولية، وإنما قام الشافعي بجمعها في كتاب مصنف، وتجريد بعض التطبيقات إلى أصول كلية، و(الترجيح الحاذق) عبر الاستدلال الحصيف في هذه القضايا، بما ساعد على استقرار كثير مــن النزاعات العلمية فيها[2].

والواقع أن القول بتأسيس **الشافعي** علم الأصول بإطلاق ((يمثل تساهلا منهجيا ترتب عليــه أطروحات سرطانية أتلفت أدمغة كثير من البــاحثين المعاصــرين، و لم تكتــشف إلا بــشكل متأخر))[3].

---

(١) (مآلات الخطاب المدني)، مرجع سابق، ص ٣١٨، وتثقيل الخط من عملي.
(٢) سلطة الثقافة الغالبة، للشيخ إبراهيم السكران (ص ١٢٠).
(٣) سلطة الثقافة الغالبة، المرجع السابق، (ص ١١٧).

((وإذا أردنا تحرير هذه الإشكالية بشكل أكثر تفحصا في التباساتها فيجب أن نفرق بين مستويين مهمين من مستويات التعاطي مع علم الأصول:

فهناك المستوى الأول، وهو (الجانب الفني)، مثل: سبك الاصطلاحات، أو التقسيمات، أو التعريفات، أو تنظيم المتفرق، أو استخلاص التطبيقات في مبادئ عامة، ونحو ذلك، فهذه كلها بدأت قبل الشافعي و لم تنته إلى اليوم، وما زال علماء الإسلام يشجعون الإبداع والتجديد فيها.

وهناك المستوى الآخر، وهو جانب (المحتوى الموضوعي)، وهو الحقائق الموضوعية لعلم الأصول، والمحتوى الموضوعي لعلم الأصول يقوم على أساسين: (أدلة الفقه الإجمالية) (...) وقواعد فهم النص (...).

فهذه كلها موجودة قبل الشافعي، و لم تتغير إلى اليوم، ولا يستطيع أحد أن يبدلها، وإلا كان محدثا في دين الله، فلا يستطيع أحد أن يبتكر (أدلة جديدة) للتشريع، ولا أن يبتكر قواعد جديدة لفهم النص تتعارض مع هدي محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه في فهم النصوص الشرعية.

هذا يعني أن ما قام به الشافعي لم يكن تأسيس أصول الفقه بقدر ما هو القيام بثلاثة أمور: (الإفراد، والتنظير، والترجيح)، أي تخصيص وإفراد قضايا هذا العلم في تأليف مستقل، والقيام ببعض الجهود الفنية لإخراج بعض قضايا علم الأصول من مستوى التطبيق العملي إلى مستوى التأصيل النظري، وحسم بعض موارد النزاع بالترجيح المبرهن.

أما المحوران الرئيسيان (مصادر التشريع) و(أساليب الاستنباط من النص) فهذه كلها موجودة قبل الشافعي كما سبق بيانه؛ ولذلك يطول تعجبي[1] من دقة عبارة الإمام ابن تيمية[2] حين وصف المهمة التي قام بها الشافعي، فقال: (فمعلوم أن أول من عرف أنه "جرد الكلام" في أصول الفقه هو الشافعي)[3].

وعبارة "جرد الكلام" في لسان السلف تعني [أنه] أفرد هذا العلم بمصنف مستقل.

---

(١) الكلام للباحث إبراهيم السكران.

(٢) هو: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم، النميري الحراني الدمشقي الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين، ابن تيمية، فقيه، أصولي، مفسر، برع في أنواعٍ من العلوم والفنون. مات سنة ٧٢٨هـ . من تصانيفه: (الفتاوى الكبرى)، (منهاج السنة). ينظر في ترجمته: البداية والنهاية لابن كثير (١٣٨/١٤)، الوافي بالوفيات (٧/١٠-٢٠)، الأعلام (١/٤٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٠/٤٠٢).

ويقول الإمام **ابن تيمية** في موضع آخر: (وإن كان مقصود الأصوليين من جرد الكلام في أصول الفقه عن الأدلة المعينة، كما فعله الشافعي)[(١)].

بل حتى المستشرقون المشهورون بانحيازاتهم في دراسة تاريخ التشريع؛ كالمستشرق الألماني المشهور (**جوزيف شاخت**) (ت ١٩٦٩) ... اضطر للاعتراف بأن **الشافعي** ليس هو مخترع أصول الفقه، بل هي موجودة قبل الشافعي، برغم أن شاخت مستشرق غير منصف، فهو ينكر تماما الثقة بأسانيد السنة النبوية، ويعتبر الفقه الإسلامي مجرد قوانين عرفية، ومع ذلك اضطر للاعتراف بأن أصول الفقه كانت موجودة قبل الشافعي، كما يقول **شاخت**: (وقد خطا الشافعي بأصول الفقه خطوات هامة اعتمدت على تطور هذا العلم قبل **الشافعي**)[(٢)].

وفيما يتصل بالشائعة المنتشرة وهي أن (**الشافعي** اخترع طريقة القياس) يؤكد شاخت على أن القياس موجود قبل الشافعي (...).

ومع ذلك كله تظهر اليوم في الفكر العربي المعاصر أطروحات مزدحمة تكتظ تحت لافتة (تجديد أصول الفقه) تستهدف تبديل أصول الفقه الموروث عن القرون المفضلة جذريا؛ لتفسح الشرعية للثقافة الغربية الغالبة. والمسلمة الأولية التي تتأسس عليها هذه الأطروحات التبديلية: أن أصول الفقه الرسمية ابتكرها **الشافعي** بما يتناسب مع احتياجات القرن الثالث الهجري، فنحن اليوم نحتاج (أصول فقه) تتناسب مع احتياجات القرن العشرين والحادي والعشرين! ومن له أدنى إلمام بتاريخ العلوم الإسلامية يعرف زيف هذه المسلمة الحداثية، وأن أصول الفقه لم يخترعها **الشافعي** أصلا))[(٣)].

هذه حقيقة ما قام به الشافعي، أما أن تتخذ دعوى (بشرية العلم) تكأة لترعه عن كل مقدس، وقطعه عن ربانية المصدر .. فهذا ما لا يسلم به البحث، وهذا هو عين (علمنة العلم) التي تقوم على تجريد العلم من المقدس، باسم الأنسنة، ونسبته إلى (المدنس) –المنظور الدنيوي بتعبير رينيه جينو– الذي هو من لوازم البشرية وفقا للرؤية المسيحية التي استخدمتها العلمنة لتمهيد السبيل إلى فصل العلوم الدينية عن مصدر الوحي الشريف[(٤)].

ولا يعني نقد هذه الدعوى أن البحث يقف ضد تجديد العلم والارتقاء به، لكن حديث

---

(١) مجموع الفتاوى، المرجع السابق.

(٢) مادة (أصول)، دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية)، تحرير هوتسما وزملائه، ترجمة إبراهيم خورشيد وزملائه، مركز الشارقة للإبداع الفكري (٣/ ٨٤٢).

(٣) سلطة الثقافة الغالبة، مرجع سابق (ص ١٢٠-١٢٥)، بتصرف.

(٤) وينظر أيضا: الشرق والغرب، رينيه جينو (عبد الواحد يحي)، مقدمة المترجم، ص ٤٨، ٧٥، مرجع سابق.

المنظور الاستشراقي عن (تطوير العلم) عادة ما يسير في اتجاه تفكيك العلم بحيث لا يبقى بعد هذا التفكيك إلا المجهول والعدمية والسيولة، التي هي من سمات نظريات ما بعد الحداثة (التفكيكية)، وهذه سمة عامة في كتابات المنظور التغريبي: أنها ترسل الدعاوى التي تصف العلم بالجمود وفقدان الصلاحية، ونحوها من الأوصاف، ثم هي لا تتحدث عن البديل (الحداثي) الذي ثبت عندها أنه أفضل من هذا (القديم) المطلوب الإجهاز عليه!، فيؤول الأمر إلى ضرب من ضروب العبث والعدمية والذهاب نحو المجهول الذي لا قرار له!

***

المطلب الثاني

قطعية أصول الفقه في رؤية القراءات التغريبية

الفرع الأول– عرض الدعوى:

مما استند إليه المنظور التغريبي في تمهيد السبيل لإزاحة علم الأصول –باعتباره أهم أدوات المنهج في التراث (الفقهي) الإسلامي– الحديث عن ظنية القواعد الأصولية، وعدم القطع فيها؛ تمهيدا لإزاحتها بواسطة النقد التغريبي.

ويتوسل المنظور الاستشراقي بهذه الأطروحة إلى تنسيب القواعد الأصولية، أي: القول بنسبيتها، ما يعني تاريخية هذه القواعد وعدم ثباتها، ما يمهد السبيل إلى تغييرها باستمرار أو إزاحتها بالكلية[(١)]، فيكتب محمد شحرور مثلًا: (**نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**)، دون أن يبين: لماذا بطلت قواعد علم الأصول –المقول: إنها قديمة–؟[(٢)].

الفرع الثاني– نقد هذه الدعوى:

أولًا– الذي يوصف بالقدم والجدة إنما هو وضع القواعد أو صياغتها، أما قواعد أصول الفقه –في ذاتها– فلا يستقيم وصفها بأنها قديمة مع وجود نظرة سلبية للقديم أشاعتها كتابات المنظور الاستشراقي، وتابعتها كتابات الحداثيين العرب، وذلك أن أصول الفقه ينطوي على قواعد للتفكير الإنساني أيضا، وإن كان أغلب استعمالها في التفكير الفقهي، والتفكير الإنساني لا يقال فيه: إنه قديم، بمعنى (عفا عليه الزمان)، وقِدَم الوضع أو الصياغة لهذه القواعد لا يعني قدمها بهذا المعنى السلبي الذي تشيعه هذه الكتابات؛ لأن التفكير الإنساني –حتى لدى إنسان العصور القديمة– يجمعه قدر مشترك من الثوابت مع التفكير الإنساني لإنسان العصر الحديث، وإن طرأ تغير في الثقافة أو بعض التصورات عما كان عليه إنسان العصور السالفة.

ثانيًا– مسألة قطعية الأصول يقع فيها خلط لا بد من التنبيه عليه وهو : الخلط بين الأصول ومباحث الأصول، فغير منكور أن مباحث الأصول جرى فيها الخلاف بشأن بعض القواعد، أما

---

(١) سلطة الثقافة الغالبة، مرجع سابق، (ص ١١٥).

(٢) ينظر أيضا في بيان هذه الدعوى: الشاطبي .. قراءة معاصرة لنص قديم، نورة بو حناش (ص: ٨١)، جداول للنشر والتوزيع، ط الأولى، مايو ٢٠١١م. جدل الأصول والواقع، د. حمادي ذويب، ص ٧٢٢؛ إبراهيم السكران، سلطة الثقافة الغالبة (ص ١١٦).

(أصول الفقه) الكلية فهي قطعية من حيث الجملة، وإن وقع الخلاف في بعض جزئياتها، ويظهر لي: أن هذا ما قصده الإمام الشاطبي في مقدمة الموافقات؛ إذ قرر أن (أصول الفقه قطعية) [1]، وهي العبارة التي جلبت له نقد بعض المتأخرين كابن عاشور في مقدمة كتابه عن المقاصد[2].

وهذا النقد خلاف الأولى؛ لأن مثل الإمام الشاطبي لا يخفى عليه جريان الخلاف في كثير من مباحث أصول الفقه ومسائله، لكن هذا الخلاف في مسائل هي فرعيات وجزئيات بالنسبة لكليات الفقه وأمهاته، التي هي قطعية.

وإذا ساغ أن يعرف علم المنطق بأنه (علم بقواعد تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر)، ساغ وصف كليات الفقه بالقطعية؛ إذ من شأنِ مراعاتها أن تعصم ذهن الفقيه من الخطأ في الاستنباط. وقد تقرر في البحث أن أصول الفقه هو منطق التشريع الإسلامي، ويتميز عن علم المنطق بأنه –أي: الأصول– إبداع إسلامي خالص لم يتأثر بأي ثقافة أجنبية، ولعل هذا ما قصده الرازي حين جعل منزلة **الشافعي** بين المسلمين كمنزلة أرسطو عند اليونان، وكذلك الجابري؛ إذ رأى أن ما فعله **الشافعي** في صياغة المنهج عند المسلمين يشبه صنيع ديكارت في صياغة المنهج والعقلانية الأوربية الحديثة.

ويمكن تقرير المسألة بعبارة أخرى، فيقال: إن أصول الفقه قطعية في ذاتها، وإنما يقع الظن في طريقها، كما قيل في الفقه: (إنه قطعي، وإنما وقع الظن في طريقه).

وعلى كل فلا بد من الانتباه إلى مصطلح الشاطبي في (أصول الفقه) التي وصفها بالقطعية، فهي لا تتطابق مع مراد الناقدين المتأخرين من (أصول الفقه)؛ إذ حملوا الأصول، التي تكلم عنها الشاطبي، على المسائل والمباحث المدونة، بينما مراد الشاطبي: كليات الفقه، أو الكليات التشريعية الراجعة إلى أصل عقلي، أو الحاصلة من الاستقراء الكلي، سواء كانت منصوصة أو غير منصوصة[3].

وهذا يظهر بالتأمل في نص الشاطبي؛ إذ يقول رحمه الله: ((المقدمة الأولى: إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك: أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي.

بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع.

---

(١) الموافقات للشاطبي، (١/١٠).

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني (ص ١٠١)، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الأولى ١٤١٦=١٩٩٥.

(٣) الموافقات (١/١٨)؛ نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني (ص ١١٠).

وبيان الثاني من أوجه:

أحدها: أنها ترجع إما إلى أصول عقلية، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضا، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه.

والثاني: أنها لو كانت ظنية؛ لم تكن راجعة إلى أمر عقلي؛ إذ الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي[(١)]؛ لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات؛ إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة؛ لجاز تعلقه بأصل الشريعة؛ لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز عادة -وأعني بالكليات هنا: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات-، وأيضا لو جاز تعلق الظن بأصل الشريعة؛ لجاز تعلق الشك بها، وهي لا شك فيها، ولجاز تغييرها وتبديلها، وذلك خلاف ما ضمن الله -عز وجل- من حفظها.

والثالث: أنه لو جاز جعل الظني أصلا في أصول الفقه؛ لجاز جعله أصلا في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق، فكذلك هنا؛ لأن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة؛ فقد استوت في أنها كليات معتبرة في كل ملة، وهي داخلة في حفظ الدين من الضروريات.

وقد قال بعضهم: لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن؛ لأنه تشريع، و لم نتعبد بالظن إلا في الفروع، ولذلك لم يعد القاضي ابن الطيب من الأصول تفاصيل العلل، كالقول في عكس العلة، ومعارضتها، والترجيح بينها وبين غيرها، وتفاصيل أحكام الأخبار، كأعداد الرواة، والإرسال؛ فإنه ليس بقطعي.

واعتذر ابن الجويني عن إدخاله في الأصول بأن التفاصيل المبنية على الأصول المقطوع بها داخلة بالمعنى فيما دل عليه الدليل القطعي[(٢)].

قال المازري: وعندي أنه لا وجه للتحاشي عن عد هذا الفن من الأصول وإن كان ظنيا، على طريقة القاضي في أن الأصول هي أصول العلم؛ لأن تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لأنفسها، لكن ليعرض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر. قال: فهي في هذا كالعموم والخصوص. قال: ويحسن من أبي المعالي أن لا يعدها من الأصول؛ لأن الأصول عنده هي الأدلة، والأدلة عنده ما يفضي إلى القطع، وأما القاضي؛ فلا يحسن به إخراجها من الأصول، على أصله الذي حكيناه عنه.

---

(١) معطوف على قوله المتقدم: (لم تكن راجعة إلى أمر عقلي) يعني: لو كانت ظنية؛ لم تكن راجعة إلى كلي شرعي.
(٢) [أي: إن التفصيلات الظنية المندرجة تحت الكليات المقطوع بها -التي هي عين أصول الفقه وفقا للشاطبي- داخلة في معنى هذه الأصول المقطوع بها. الباحث.]

والجواب: أن الأصل على كل تقدير لا بد أن يكون مقطوعا به؛ لأنه إن كان مظنونا تطرق إليه احتمال الإخلاف، ومثل هذا لا يجعل أصلا في الدين؛ عملا بالاستقراء، والقوانين الكلية لا فرق بينها وبين الأصول الكلية التي نص عليها، ولأن الحفظ المضمون في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ﴿٩﴾**﴾ [الحجر: ٩]، إنما المراد به: حفظ أصوله الكلية المنصوصة، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿**ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ [المائدة: ٣] أيضًا، لا أن المراد المسائل الجزئية؛ إذ لو كان كذلك؛ لم يتخلف عن الحفظ جزئي من جزئيات الشريعة، وليس كذلك؛ لأنا نقطع بالجواز، ويؤيده الوقوع؛ لتفاوت الظنون، وتطرق الاحتمالات في النصوص الجزئية، ووقوع الخطأ فيها قطعا؛ فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد وفي معاني الآيات؛ فدل على أن المراد بالذكر المحفوظ: ما كان منه كليا، وإذ ذاك يلزم أن يكون كل أصل قطعيا.

هذا على مذهب أبي المعالي، وأما على مذهب القاضي، فإن إعمال الأدلة القطعية أو الظنية إذا كان متوقفا على تلك القوانين -التي هي أصول الفقه- فلا يمكن الاستدلال بها إلا بعد عرضها عليها، واختبارها بها، ولزم أن تكون مثلها، بل أقوى منها؛ لأنك أقمتها مقام الحاكم على الأدلة، بحيث تطرح الأدلة إذا لم تجز على مقتضى تلك القوانين؛ فكيف يصح أن تجعل الظنيات قوانين لغيرها؟

ولا حجة في كونها غير مرادة لأنفسها حتى يستهان بطلب القطع فيها؛ فإنها حاكمة على غيرها؛ فلا بد من الثقة بها في رتبتها، وحينئذ يصلح أن تجعل قوانين، وأيضا، لو صح كونها ظنية؛ لزم منه جميع ما تقدم في أول المسألة، وذلك غير صحيح، ولو سلم ذلك كله؛ فالاصطلاح اطرد على أن المظنونات لا تجعل أصولا، وهذا كاف في اطراح الظنيات من الأصول بإطلاق، فما جرى فيها مما ليس بقطعي تفريعا عليه بالتبع، لا بالقصد الأول)) (١).

وظاهر من هذا النص أن الظنيات المدرجة في مباحث الأصول —والتي يجرى فيها الخلاف- مدرجة تبعا للكليات القطعية، وليست هي من أصول الفقه على التحقيق الذي كشف عنه الشاطبي؛ ولهذا نبهت على ضرورة تحرير مراد الشاطبي بـ(أصول الفقه) التي هي قطعية عنده؛ حتى يتحرر محل النزاع بما يزيل الالتباس.

قال الشيخ عبد الله دراز في تعليقه على الموافقات: ((تطلق الأصول على الكليات المنصوصة في الكتاب والسنة كـ "لا ضرر ولا ضرار"، ﴿**وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ**﴾ [الأنعام: ١٦٤]، ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ [الحج: ٧٨]، "إنما الأعمال بالنيات"، "من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة"، وهكذا، وهذه تسمى أدلة أيضا؛ كالكتاب، والسنة، والإجماع ... إلخ. وهي قطعية

(١) الموافقات (١/١٧-٢٢).

بلا نزاع، وتطلق أيضا على القوانين المستنبطة من الكتاب والسنة، التي توزن بها الأدلة الجزئية عند استنباط الأحكام الشرعية منها، وهذه القوانين هي فن الأصول؛ فمنها ما هو قطعي باتفاق، ومنها ما فيه النزاع بالظنية والقطعية؛ فالقاضي ومن وافقه على أن من هذه المسائل الأصولية ما هو ظني، والمؤلف بصدد معالجة إثبات كون مسائل الأصول قطعية بأدلته الثلاثة الأول وبالأدلة الأخرى التي جاء بها في صدد الرد على المازري في اعتراضه على القاضي، ثم قرر أخيرا أن ما كان ظنيا يطرح من علم الأصول؛ فيكون ذكره تبعيا لا غير"))[1].

وقال محقق الموافقات: ((الخلاف في هذه المسألة يبدو أنه راجع إلى عدم تحرير محل النزاع فقط؛ فالقائلون بأن "أصول الفقه" قطعية لا تحتمل الظنيات -ومنهم المصنف-؛ يقصدون "أصول" الأدلة، والقواعد الكلية للشريعة، ويعتبرون ما سوى ذلك -من المباحث التفصيلية والاجتهادات التطبيقية- ليس من "أصول" الفقه، وإن بحث في علم "أصول الفقه" وكتبه، وأما القائلون بأن أصول الفقه تشتمل على كثير من الظنيات؛ فإنما يتكلمون عن "علم الأصول"، حيث أدرجت فيه كثير من الظنيات، ودليل ظنيتها كثرة الخلاف فيها، وهو ما سعى المصنف إلى إقصائه من "أصول الفقه"، وافتتح كتابه بالتأكيد على أن "أصول الفقه" قطعية لا ظنية، تأمل اعتراض أستاذنا الدريني في "بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأدلته" "١/ ٢٠" تجد مصداق التوجيه السابق، وقد ذكره الأستاذ أحمد الريسوني في "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" "ص١٤٠"))[2].

ولعل مما يرجح حمل كلام **الشاطبي** على هذا المعنى: أن **الشاطبي** قصر أصول الفقه على المسائل التي ينبني عليها عمل، وعد كل مسألة لا ينبني عليها عمل عارية، ومن ثم لا تدخل في مفهوم (أصول الفقه) عنده، ولهذا انتقد الشاطبي إدخال بعض الأصوليين بعض المسائل التي لا ينبني عليها عمل -من وجهة نظره- في كتب الأصول، وهذا مما يرجح أن الشاطبي يستعمل (أصول الفقه) -القطعية عنده- باصطلاح خاص أضيق نطاقًا من الاصطلاح الذي استقر عند المتأخرين.

((والحاصل ... أن الناظر في علم الأصول، بحسب **الشاطبي**، هو ناظر في علم تتميز أصوله ومقدماته بصبغة القطع)) [3].

وعليه فلا يقال: إن كانت أصول الفقه قطعية فكيف وقع فيها الخلاف، والخلاف لا يجري في القطعيات؟

---

(١) الموافقات (١/ ١٧) بالهامش.

(٢) الموافقات (١/ ١٨) بالهامش، تعليق للشيخ مشهور حسن.

(٣) نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور (ص ١١٢).

لأن الخلاف لم يقع في الأصول الكلية، التي هي أصول الفقه عند الشاطبي، وإنما وقع في مباحث فرعية بالنسبة لهذه الكليات القطعية، وهذه الفرعيات هي من اللواحق والمتممات، بالنسبة لأصول الفقه القطعية عند الإمام الشاطبي.

ويمكن أن يقال: إن **الشاطبي** رأى الخلاف الذي جرى في الأصول -التي قصدها- خلافا لفظيا، ومن ثم لا يقدح في قطعيتها، أو هو خلاف في طريق القطعيات لا في ذات القطعيات كما أسلفنا، والخلاف في طريق القطعي لا يقدح في قطعيته الذاتية من حيث هو -في ماهيته- كلي من كليات الشريعة، وإن وقع الظن في طريقه، كما قيل في الفقه، على الوجه الذي أسلفنا.

وعليه فموقف الشيخ الطاهر ابن عاشور، في مقدمة كتابه في المقاصد؛ إذ رد قول الإمام الشاطبي بقطعية الأصول، وقال: (إن الشاطبي حاول إثبات قطعية الأصول، فلم يأت بطائل) لا يؤيده الباحث، حتى على القول بظنية علم الأصول، لأن هذه الظنية لا تنسحب على كل الأصول؛ إذ منها ما هو قطعي باتفاق، حتى عند القائلين بالظنية.

كما أنه لا وجه لاتكاء كتابات المنظور الاستشراقي على مقولة: (ظنية الأصول)؛ من أجل الإجهاز على هذا العلم الشريف، ومحاولة اجتثاثه من الجذور.

وينبغي الانتباه في مثل هذه الموافقات -بين الشرعيين والاستشراقيين- إلى أن الوفاق في الرأي لا يعطي المثقف الاستشراقي الحق في أن يَعُدَّ نفسه امتدادا للأصولي الذي سبقه إلى هذا الرأي؛ وذلك لأن أصول الاستشراقيين -والفلسفة (المادية غالبا) التي ينطلقون منها- تناقض أصول الإسلاميين، وإن وافقوهم في الرأي في بعض المسائل.

وقد حرصت على هذا التنبيه في هذا المقام؛ لما لاحظته من تقنية تلجأ إليها قراءات المنظور الاستشراقي -في سعيها لكسب الشرعية- إذ تنسب نفسها إلى مدرسة إسلامية تدعي اشتراكها معها في الأصول والمنطلقات، كالمعتزلة، أو تنسب نفسها إلى إمام كان له توجه فلسفي بارز، كابن رشد أو الشاطبي(١)، أو تنسب نفسها لعالم أو مصلح إسلامي كان له موقف نقدي من التراث الفقهي أو الأصولي، مثل محمد عبده أو ابن عاشور، والواقع هو تبايُن منطلقات الفكر الاستشراقي مع منطلقات الإصلاحيين الإسلاميين وإن كان لهم موقف نقدي من التراث الفقهي والأصولي.

(١) بناء على أن المقاصد تمثل فلسفة التشريع الإسلامي، وحيث اشتهر الشاطبي بالمقاصد فهو مشتهر بتوجه فلسفي.

خاتمة المطلب:

يتحصل في ختام هذا المطلب: أن قراءات المنظور الاستشراقي عملت على توظيف مقولـــة (الظنية) في محاولات النيل من مكانة أصول الفقه وعمل الشافعي فيه، وأن الذي يتـــرجح هـــو مسلك الشاطبي في قطعية الأصول، بالمعنى الآنف الذكر، وفرق البحث فيه بين أصول الفقه وبين المباحث الأصولية، وحتى لو سلم بظنية علم الأصول، فالظن الراجح له اعتبار في النظر، كما أن هذا الظن لا ينسحب على كل الأصول، ولا يعني أن الأصول اختراع بشري يتصف بالتاريخانية بحيث يتعين تجاوزه إلى أصول جديدة، وأن الجديد لا يحمد لجدته، كمـــا أن القـــديم لا يفقـــد الصلاحية لمجرد قدمه، ومن ثم لا يبقى لمقولة: (الظنية) مستند في رد الأصول بدعاوى الحداثة. بل إن البناء على الأصول يعد ركنا من أركان صناعة (الحداثة الإسلامية) التي هي حـــق إســـلامي، وسنة ماضية تندرج ضمن سنة التجديد التي أخبر بها الشارع.

***

المبحث الثالث

مطاعن المنظور الاستشراقي في علم الأصول إجمالا، وتفنيدها

في هذا المبحث يحاول البحث تلخيص الموقف الإجمالي للمنظور الاستشراقي من علم الأصول في عدة نقاط يتألف من مجموعها بيان هذا الموقف، ونفرد لكل نقطة منها مطلبًا على النحو الآتي:

المطلب الأول- دعوى تهافت النصوص التأصيلية، ومناقشتها.

المطلب الثاني- دعوى تقييد علم الأصول للعقل العربي، وتفنيدها.

المطلب الثالث- دعوى التوظيف الإيديولوجي للمفاهيم الأصولية، ومناقشتها.

المطلب الأول

دعوى تهافت النصوص التأصيلية، ومناقشتها

الفرع الأول- عرض الدعوى:

ادعى المنظور الاستشراقي "تهافت النصوص التأصيلية" التي ينبني عليها علم الأصول. وهذه الدعوى صرح بها الدكتور محمد أركون وتبعه عليها بعض الكتاب التغريبيين(١).

وبيان هذه الدعوى: ((أن التأصيل آلية غير تاريخية؛ فهو: تحويل للحظات تاريخية نحو أخرى مغايرة في الحضور السيكوسوسيولوجي[(٢)]، الأمر الذي يعني: أن هناك قطاعات إبستيمية[(٣)] تؤدي إلى تمايز الأفكار بتمايز لحظاتها التاريخية. ومثل هذا التحويل -لهذه اللحظات التاريخية- يعد

(١) الشاطبي .. قراءة معاصرة لنص قديم، نورة بو حناش (ص: ١٦)، جداول للنشر والتوزيع، ط الأولى.

(٢) [مركب (نحت) من: السيكولوجي، والسوسيولوجي، أي: النفسي الاجتماعي]. الباحث.

(٣) [الإبستيمية من مصطلحات الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو التي اعتاد محمد أركون استعمالها في كتبه، والإبستيمية هنا نسبة إلى الإبستمولوجيا، وقد تقدم التعريف بها، والمراد بالإبستيمية هنا -وفقا لميشيل فوكو-: نظام الفكر، أو هو: ((مجمل المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة معينة دون أن تظهر إلى السطح، وبعضهم فهمها بأنها رؤية للعالم في فترة زمنية معينة))، وأحيانا يعبر محمد أركون عن (الإبستيمية) بـ(الفضاء العقلي)، وأحيانا ما تطلق (الإبستيمية) في القاموس الفرانكفوني على المعرفة غير الرسمية أو غير النظامية، التي يقابلها المعرفة الرسمية أو النظامية (الأكاديمية)، ولهذا يطلق محمد أركون (الإبستيمية) -أحيانا- ليعبر عن التحليل المعرفي العميق غير المتأثر بالظروف السياسية. الباحث. وينظر: (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، د. محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط الثالثة، ٢٠٠٦، مقدمة المترجم (ص: ٧) تحت عنوان: (أركون وفوكو)].

داخل الممارسة المنهجية العلمية المعاصرة اختلالا مرجعيا ومنهجيا، من هنا: أدت خلاصة التحليل التاريخي والأركيولوجي إلى اعتبار **أركون** عقل الشاطبي استمرارا مباشرا للآلية التي كرسها **الشافعي** في **الرسالة**، وهي آلية العلاقة التي تربط السيادة العليا، وهي السيادة الإلهية، بالسلطة السياسية، وبالتالي التسويغ المستمر لشرعية الربط بين السلطة الإلهية والسلطات الإنسانية المتعاقبة، ومن ثم: الحديث باسمها، وذلك عبر مفهومين أساسيين هما: الإجماع، والقياس، ثم إن التأصيل القائم على جدلية المصلحة والمفسدة في أصول الفقه عند الشاطبي يمثل عين المأزق الذي وقع فيه العقل الأصولي الإسلامي الذي يريد أن يسحب لحظة تاريخية محددة على كل تاريخ إنساني، وهو ما يبين لا جدوى العمل العقلي الذي ما زال يكرسه العقل الإسلامي المعاصر، وهو الذي يتمثل في سحب إبستيمي للعصور الوسطى على العقل الإسلامي المعاصر الذي يحيا في مواجهة جديدة هي: مواجهة الحداثة))[1].

الفرع الثاني– تفنيد دعوى تهافت النصوص التأصيلية:

كالعادة لا يظهر مرادهم بالنصوص التأصيلية، وهل يدخل فيها النص المقدس والنصوص التأصيلية العقَدية، أم إنهم قصدوا نصوص الفقهاء والأصوليين.

كما لا يظهر مراد د. **محمد أركون** ومن تبعه بتهافت النصوص التأصيلية، وسبب هذا التهافت، وما هو دليله في إثبات هذا التهافت المزعوم، كعادته –وعادة كتابات المنظور الاستشراقي– في إرسال الدعاوى وتركها عارية عن الإثبات.

كما أن د. محمد أركون استند لهذا التهافت المزعوم في الدعوة لنبذ الأصول بالكلية؛ بحجة أنها تسحب تصورات القرون الوسطى على لحظة مواجهة (تحدي الحداثة).

وهنا تظهر عدة مغالطات:

أولها: مغالطة شكلية، وهي استعمال مصطلح (العصور الوسطى) في تقسيم العصور الإسلامية، وهو تقسيم متعسف يقلد طريقة الغربيين في تقسيم تاريخهم دون أن يلقي بالًا لخصوصية التاريخ العربي–الإسلامي[2].

وثاني المغالطات في هذا الزعم: أنه عامل ما أسماه بالعصور الوسطى الإسلامية معاملة العصور

---

(١) محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة/ هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط ٣، ١٩٩٥ ص VIII بواسطة: الشاطبي .. قراءة معاصرة لنص قديم، نورة بو حناش (ص: ١٦)، جداول للنشر والتوزيع، ط الأولى.

(٢) روح الحداثة .. المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية، مرجع سابق، (ص: ٦٧-٦٨).

الوسطى الأوربية مهملا الفرق بين العصرين؛ لأن العصور الوسطى الأوربية كانت أشد لحظات التاريخ الغربي إظلاما كما هو معلوم، بينما الحقبة التي أسموها بالعصور الوسطى الإسلامية كانت فيها الأمة الإسلامية أقوى أمم الأرض قاطبة، وأرقاها حضارة، وأعلاها ثقافة، فيكون من قبيل الإسقاط المعيب: إسقاط التجارب العلمانية الأوربية على الحضارة الإسلامية[1]، وسحب حالة العصور الوسيطة الأوربية على ذات الحقبة في التاريخ العربي الإسلامي مع افتراض تشابه الحالين وتأدية التجربتين إلى نفس النتائج، وكذلك من الإسقاط المعيب: الزعم بأن الفكر العربي الحديث في أحسن أحواله يشبه الفكر الأوربي في نهاية العصور الوسطى[2].

وثالث المغالطات: أنه افترض أن القديم لم يعد صالحا؛ لأنه قديم، وهو زعم فاسد، والتمسك به إصرار على أوهام ساذجة، تجاوزها النقد المعاصر لأطروحات الحداثةيقول الأستاذ العقاد: ((وإذا كان التجديد هو اجتناب التقليد، فالتجديد هو اجتناب الاختلاق، والمختلق هو كل من يجدد ليخالف وإن لم يكن هناك موجب للخلاف. إن الذي يمشي على يديه يأتي بجديد، ويدل على براعة لا يستطيعها من يمشي على قدميه. ولكننا قد نضع في يده درهما، وقد نزج به في مستشفى المجاذيب، ولا نمشي على الأيدي من أجل تلك البراعة وذلك الاختلاف أو الاختلاق))[3].

وقد لاحظ البحث تشابه هذه الدعوى مع دعوى ادعاها بعض المستشرقين، وقالوا فيها بأن علم الأصول كان عقيما منذ لحظته التأسيسية الأولى، وأنه حمل بذور الانحطاط المبكر منذ نشأته.

وفي بيان هذا يقول عبد المجيد الصغير: ((لا بد من الإشارة إلى حدود ذلك الفهم لطبيعة النشأة الأولى لعلم الأصول، والذي طرحه كل من **شاخت وبرانشفيك**. وربما كان هذان المستشرقان أول من طرح ذلك الحكم الذي سيتردد بنفسه، وفي صيغته القطعية، في بعض الكتابات العربية المعاصرة، والذي يرمي إلى إثبات عقم علم الأصول منذ لحظته التأسيسية الأولى، وفي صلب بنيته الأساسية مع الشافعي؛ تلك اللحظة التأسيسية المتميزة بالتأكيد الشديد على الرجوع إلى المصادر والأصول و(تقنين) النظر إليهما، مع الاعتقاد بالزمن الدائري والمغلق، ورفض أي تغيير أو تقلب في العيش، حسب ما يؤكد ذلك **شاخت**، الذي اعتقد مع نفسه أنه قد وقف على (بذرة) هذا الانحطاط المبكر في الأصول، وحصر تجلياته في (الطبيعة الميتافيزيقية) للسلطة المقررة التي يناط بها الحكم الشرعي، ثم في الحرص على التقيد بالسنة كمصدر إضافي مقنن للفهم والسلوك، بجانب الكتاب؛ وأخيرا في طغيان الرؤية الشكلية والفهم الحرفي للنصوص)) [4].

(١) مآلات الخطاب المدني، مرجع سابق (ص ١٣).

(٢) ينظر: الفكر العربي في معركة النهضة، د. أنور عبد الملك، مرجع سابق، ص ١٠.

(٣) دراسات في المذاهب، ص ٤٨.

(٤) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٦.

ولا يرى البحث حديث **د. محمد أركون** والعلمانيين العرب عن تهافت النصوص التأصيلية إلا إعادة صياغة لهذا الكلام الصادر عن **شاخت وبرانشفيك** وأضرابهما من المستشرقين.

ومن العجيب أن التغريبيين يصرون على هذا الزعم في الوقت الذي تتسارع فيه وتيرة المراجعات النقدية في الغرب ذاته، وتزداد القناعة هناك، يوما بعد يوم، بخطأ القطيعة التي صنعتها تيارات في الحداثة الغربية –إبان توهجها- مع التراث والماضي. وقد أسفرت هذه المراجعات النقدية عن زيادة القناعة بالحاجة الماسة إلى تجديد النظر في أهمية التراث وفائدته للحاضر بعد طول قطيعة.

ورابع المغالطات: أن النقد المنصف يقتضي نبذ ما ثبتت عدم صلاحيته ولم يكن قابلا للإصلاح، بينما يدعو **أركون** ومن تبعه إلى نبذ النصوص التأصيلية –المزعوم تهافتها- جملة، وهي شيمة النقد المتعسف الذي يهدم ولا يبني.

وأما ربط **د. محمد أركون** بين الشاطبي **والشافعي** فله مطلب مستقل سيأتي.

****

المطلب الثاني

دعوى تقييد علم الأصول للعقل العربي، وتفنيدها

الفرع الأول– عرض الدعوى:

ادعى المنظور الاستشراقي تقييد علم الأصول للعقل العربي على نحو يعوق هذا العقل عن التطور، وتكبيل علم الأصول لهذا العقل؛ حيث يحصر العقل في دائرة الإلحاق بأصل سابق، بحيث إذا انعدم هذا الأصل لم يجد العقل طريقًا للعمل(١).

فـ((يخلص الجابري إلى أن العقل العربي الإسلامي يعتمد على بنية لا شعورية، وهي بنية تقتضي تأبيد العقل التشريعي في أطر محددة، تبدو في القواعد العقلية التشريعية التي مكنت لها **الرسالة** عند **الشافعي**. إذ تقوم **الرسالة** بإغلاق هذا العقل وممارساته وفق خط واحد للأفكار، غير أن التحليل البنيوي يشهد على تاريخية هذا العقل، وبالتالي على انتمائه إلى إبستيمي محدد الأطر. إنه فضاء تاريخي يطلق عليه **الجابري** مصطلح: **(عصر التدوين)**، وهو العصر المبدئي الذي تأسست فيه المرجعية الثقافية للعقل العربي بإلحاح من عوامل أيديولوجية منجزة، تختلف كل الاختلاف عن تلك التي يحياها هذا العقل راهنًا. لذلك فإن تأسيس الأسس كما هي في أصول الفقه عند **الشافعي**، كان له غرض تنظيمي وهو: "تجاوز الفوضى الضاربة أطنابها في مجال التشريع، فوضى التضخم في الحديث والرأي سواء بسواء"، ومن ثم يكون علم الأصول –كما يخلص إلى ذلك الجابري، وعلى الطريقة المستخدمة في **الرسالة للشافعي**– حالة ضرورية لذلك الجدل الفقهي الكلامي الذي ميز القرون الهجرية الأولى، والذي تميز في الخلاف بين الفرق العقدية والفقهية والاستخدام المسرف للرأي، أو الحديث، ثم العلاقة بين هذا الحال المتشظي للعقل وممارسات السلطة السياسية التي بدت في الاستخدام الأيديولوجي لهذا الخلاف الفقهي العقدي. وخلاصة القول: أن علم الأصول يعد منتوجا تاريخيا يكرس الفعل اللاتاريخي ما دامت آليته الأثيرة هي: قياس الفرع على الأصل، ومن ثم: المماثلة بين أفعال تنتمي إلى فضاءات تاريخية مغايرة، وهنا يقع العقل الإسلامي المعاصر في أزمة))(٢).

---

(١) ينظر: تكوين العقل العربي – محمد عابد الجابري ٩٩ –١٠٣؛ بنية العقل العربي ٢٢–٢٤.

(٢) تكوين العقل العربي – محمد عابد الجابري ١٠٣، بواسطة: الشاطبي .. قراءة معاصرة لنص قديم، نورة بو حناش (ص: ٣٣–٣٤)

الفرع الثاني– تفنيد هذه الدعوى:

أولًا– يؤخذ على هذا التحليل: أنه وقع في آفة: نفي صلاحية القديم لكونه قديما أو لكونه ظهر استجابة لتحديات معينة في عصر معين، وهي الآفة التي نبه البحث على شيوعها في كتابات المنظور الاستشراقي؛ تقليدا لتيار: القطيعة مع التراث، وتقدم الجواب عنها مفصلًا.

ثانيًا– لو سلم أن فائدة أصول الفقه مستمدة من ظهوره تلبية لحاجة التصدي للفوضى التشريعة، فهذا يؤكد على استمرار حاجتنا الماسة إلى أصول الفقه في هذا العصر الذي يشهد فوضى فقهية أشد من تلك التي شهدها عصر الشافعي، فضلا عن قيام بعض المعاصرين بالتوظيف السياسي للخلاف العقدي والفقهي. **غاية الأمر**: أنا قد نحتاج إلى إعمال يد التجديد في هذا العلم بما يجعله مستوعبا لمستجدات التحديات، لا أن نعمل على إقصائه بهذا الطريقة المتعسفة التي نلحظها في كتابات المنظور الاستشراقي.

ثالثًا– الواقع أن أزمة العقل العربي المعاصر ليست في أنه يفكر بطريقة العقل الأصولي كما قالوا، بل في ضعف التفكير المنهجي، أو الاعتماد في التفكير على الغير (العقلانية التابعة)[1].

ومن ثم فالعقل العربي المعاصر لم يستلهم في تفكيره المنهجية الأصولية حتى يقال: إنها سبب جموده، وإنما المشكلة أنه: إما يتوقف عن التفكير، أو ينطلق بلا منهجية، أو يفكر بعقل مستورد!

رابعًا– يؤخذ على هذا التحليل أيضًا: أن إبراز آلية: قياس الفرع على أصل -كما لو كانت الآلية الوحيدة في علم الأصول- وإخفاء ما عداها من آليات التفكير الأصولي؛ فيكون فيه اختزال معيب؛ لأن علم الأصول أوسع من ذلك كما هو معلوم؛ إذ هو علم ثري بالأدوات المنهجية في التعامل مع النصوص واستنباط الأحكام من أدلتها، فلا يصح اختزاله في آلية قياس الفرع على الأصل.

ولا يعني هذا إنكار أزمة العقل العربي الراهنة، وإنما المراد من نقد هذا الاتجاه هو تبرئة علم الأصول من تحميله المسؤولية عن أوزار ليس هو المسؤول عنها، وإنما المسؤول عنها في الحقيقة: إما التقليد الأخرق لواقع الحداثة الغربية، وإما تعطل العقل العربي المعاصر عن الإبداع: لا بسبب علم الأصول، كما يحلو لنفر من المستشرقين وأتباعهم أن يرددوا بإجحاف، بل لأن هذا العقل بات حائرا مهتزا فاقدًا للبوصلة، قالبًا هرَمَ الأولويات على رأسه، خاصة بعد أن أنزل التراث من كابينة القيادة إلى قفص الاتهام، كما تقدم.

---

(١) روح الحداثة، مرجع سابق، ص ٦٧

المطلب الثالث

دعوى التوظيف الإيديولوجي للمفاهيم الأصولية، ومناقشتها

مما تردد صداه في خطاب المنظور الاستشراقي: دعوى مفادها: أن المفاهيم الأصولية، منـــذ رسالة **الشافعي**، قد تم توظيفها توظيفا أيديولوجيا من قبل الأصوليين منذ عهد **الشافعي**، ما أدى لاستبعاد فئات بعينها من دائرة التأثير، كاستبعاد العوام وغير أهل السنة من الإجماع، كما قال د. حمادي ذويب وغيره[١].

تفنيد هذه الدعوى:

هذه الدعوى (**الأدلجة**)[٢] تخلط بين قواعد العلم، التي مبناها الدليل والإثبات العلمي، وبين الممارسة السياسية التي تكتنفها الأهواء، فتزعم أن رجل العلم كان يسلك في العلم مسلك رجل السياسة، وهي تقنية استشراقية أثيرة شاعت في الخطاب الاستـــشراقي، ثم تلقفتـــها القـــراءات الحداثية، منذ عهد **جورجي زيدان**، وتوسعت في تطبيقها على مساحات تركهـــا الاستـــشراق لأتباعه من العلمانيين العرب الذين صنعهم على عينه، وأوكل إليهم مهمة الـــشرح والتفـــصيل للقارئ العربي، وخاصة المدرسة الفرانكفونية التي اضطلعت بالدور الأكبر في **التبـــشير** بـــالفكر الاستشراقي وتطبيقه في المحيط الإسلامي[٣].

وتقوم هذه التقنية على تسييس الظواهر العلمية في الإسلام، وهي أداة من أدوات ما يـــسمى بـــ(الأنسنة) التي تقوم على التفسير المادي للنصوص والمعارف الدينية، وردها إلى أغراض سياسية -أو اقتصادية ... إلخ- أدت إليها[٤].

وهذه الآفة (**التسييس**) نابعة من إيمان العقل الاستشراقي-الحداثي بضعف تأثير الدين في مجرى التاريخ، واعتقاد أصحابها أن العامل الحاسم في مجرى التاريخ هو: العامل المادي، وإن كان للفكر من دور حاسم فهو الفكر الفلسفي، لا الديني، حتى إن بعض الكتب الترويجية للفلسفة تصور حركة التاريخ في صورة سفينة يقودها عدد من الفلاسفة يتعاقبون على كابينة القيادة. ومن ثم يبحث أصحاب الغلو في التعليل المادي للدين عن تفسير مادي -أو: عقلي فلسفي- ترد إليه

---

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، (ص ٤٠).

(٢) يعبر بعض الباحثين عن التسييس بـــ(الأدلجة): أخذا من (الإيديولوجيا)، بمعنى: العقيدة التي تـــتحكم في رؤيـــة الإنسان.

(٣) ينظر: مآلات الخطاب المدني ص ١٧- ٢٤؛ التأويل الحداثي للتراث ص ١٣-١٤

(٤) ينظر: الشرق والغرب، رينيه جينو، ص ١٦٨.

كل فكرة دينية. وهي النظرية المتطرفة التي ثبت خطؤها؛ وفندها عدد من كبار الباحثين في فلسفة التاريخ؛ مثل: أرنولد توينبي، المؤرخ البريطاني الشهير، والألماني كارل شميت، ومن قبلهما ابن خلدون؛ حيث أثبتوا أن العامل الديني هو الأشد تأثيرا في مجرى التاريخ، أو هو -على أقل تقدير- ذو تأثير عظيم في مجريات الأحداث، حتى نقل عن بعض الرحالة والمؤرخين أنهم وجدوا مدنًا بلا أسواق، ومدنًا بلا مسارح، لكنهم لم يجدوا قط مدينة بلا معبد(١).

ومما يؤكد على بطلان هذه المزاعم: أن الناظر في كتب الأصوليين يجد كل قاعدة مشفوعة بدليلها، وهذا يدحض كل مزاعم **التسييس** التي تتردد بكثرة في كتب المنظور الاستشراقي، سواء تلك التي صنفها المستشرقون، أو كتب الحداثيين العرب من أمثال د. محمد أركون ود. حمادي ذويب(٢).

وبالتالي تفقد هذه المزاعم مصداقيتها؛ لأن الباحث يحتفظ بمصداقيته لو أنه سلك في نقد القاعدة المشفوعة بدليلها مسلك المعارضة، بنقد هذا الدليل، أو الإتيان بدليل أقوى منه يدل على خلاف ما دل عليه الدليل المنقوض، وهو ما عجزت عنه كتابات المنظور الاستشراقي، فراحت توزع الاتهامات هنا وهناك بطريقة التشهير التي يستنكف عنها الباحث الجاد.

ولا يعني هذا أن الرؤية العلمية الإسلامية تستبعد -كليةً- أثرَ العوامل المادية في تفسير التاريخ، فهي تلقي لها بالا، لكنها لا تفرط في تقديرها إلى درجة التسييس الذي يصور كل أقوال العلماء وأفعالهم كما لو كانت جزءا من صراع سياسي أو طبقي يوظف الآراء العلمية في كسب المعارك ضد الخصوم، إلى الحد الذي بلغ ببعض الكتاب الحداثيين إلى الشطط؛ إذ تعسفوا بردهم التاريخ الإسلامي بأسره إلى السعي خلف الغنيمة(٣)، وجعل هذا المبدأ هو العامل الأساس المشكِّل

(١) مآلات الخطاب المدني ص ٢١٤، ٢٢٢، ٢٨٩.

(٢) وقد أشار البحث من قبلُ إلى عناية أئمة -كالطوفي- برد القواعد الأصولية إلى أصولها من القرآن، وعني أئمة كابن حجر العسقلاني برد القواعد الأصولية إلى أصولها في السنة النبوية، وصنيع الشافعي في رسالته يجمع بين هذا ويزيد عليه: أنه يصوغ التقريرات في مناظرات تتعاضد فيها الأدلة النقلية والعقلية على إثبات قواعد الأصول، وفي هذا بيان لتجرد الأصوليين في تقرير القواعد بأدلتها، ويدحض كل مزاعم تسييس قواعد أصول الفقه.

(٣) وقد عاينت هذا المسلك، وعايشته عن قرب. ومما وقع لي في ذلك: أني كنت أحرص على التردد على الصالونات الثقافية التي تستضيف تلاميذ المستشرقين من الكتاب الحداثيين؛ كي أَخبُرَهم عن قرب؛ وقد حضرت ذات يوم ندوة عما يسمى بـ(التفسير الماركسي للقرآن الكريم)، وكان المحاضر هو د/ محمود إسماعيل، وهو أستاذ شهير في التاريخ معروف بكتاباته فيما يسمى بالتفسير الماركسي للتاريخ الإسلامي، ولم يكتفِ بإخضاع التاريخ الإسلامي لهذا التفسير المتعسف، بل راح يعمل معوَل الهدم الماركسي في تفسير القرآن الكريم، ويأتي بالنتائج العجيبة، والأقوال الشاذة الغريبة، زاعما أنه أَقدر على تفسير القرآن من أئمة التفسير المتقدمين؛ بسبب وجود المناهج [الغربية] الحديثة التي لم تكن متاحة لأئمة الإسلام المتقدمين. وكان مما سمعته:أنه فسر سبب مجيء الشافعي إلى مصر؛ بأن الشافعي مكث في العراق؛ لأن أبا حنيفة كان ينفق عليه وهو بالعراق، فلما مات أبو
=

لحركة هذا التاريخ(١).

وهو تفسير متأثر برؤية الفلسفة البنيوية لحركة الإنسان في الحياة؛ إذ تصور سعي الإنسان في الحياة على أنه سعي تحكمه المصالح الاقتصادية والأهواء النفسية.

وقد شرح د. المسيري هذه الرؤية ببيان موجز، فقال في إطار نقده لحركة الاستنارة الغربية: ((وقد قام مفكرو الاستنارة المظلمة بتوجيه الضربات المتتالية لمقولة: **الإنسان**، فأكد الفيلسوف **توماس هوبز**: أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وأن الواقع إن هو إلا حلبة صراع يخوضه الجميع ضد الجميع. وتبعه كثير من الفلاسفة الماديين مثل إسبينوزا والفلاسفة الماديين في فرنسا الذين يفككون الذات الإنسانية تماماً[(٢)]. وانضم لهم **بنتام** الذي ذهب إلى أن سلوكنا الأخلاقي يمكن تفسيره مادياً في إطار المنفعة واللذة، ثم داروين الذي ذهب إلى أن عالم الإنسان عالم حركة وصراع، وأن الإنسان لا أصل إلهيًّا له، فهو سليل القرود، ثم **ماركس**[(٣)] الذي اكتشف أن

حنيفة انقطع هذا المورد المالي، فما كان من الشافعي إلا أن جاء إلى مصر باحثًا عمن ينفق عليه بعد وفاة الإمام أبي حنيفة. وقد قمت –بفضل الله– بالرد عليه وإعلام الحضور أن الشافعي لم يلق أبا حنيفة أصلا؛ لأنه ولد في ذات السنة التي توفي فيها أبو حنيفة وكانت وفاة أبي حنيفة بالعراق ومولد الشافعي بغزة على المشهور، وكان من العجب العجاب: إصرار المحاضر على الجزم بتتلمذ الشافعي على أبي حنيفة، مع وصف نفسه بأنه فيلسوف التاريخ، (راجع الدقيقة ٨٦ من الفيديو الآتي ذكر رابطه). والمقصود أن هذا نموذج يؤكد تواطؤ التغريبيين على الزعم بأن (الغنيمة) هي المحرك الأساس لحركة التاريخ الإسلامي. وهذا رابط الفيديو المذكور:

https://www.youtube.com/watch?v=cXSgjzTR-cQ

والرد عن الشافعي في الدقيقة ٤٦ بعد الساعة الأولى (١:٤٦)، علما بأن منظمي الندوة اقتطعوا جزءا من ردي عليه.

(١) التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران، ص ٦١ –٦٢، ناقدا لرؤية محمد عابد الجابري في تفسير التاريخ العلمي عند المسلمين؛ وينظر أيضا: مآلات الخطاب المدني ص ٢٤، لنفس الكاتب

(٢) فيلسوف إنجليزي بارز، من أهم منظري الفكر العلماني.

(٣) كارل ماركس " ١٨١٨ – ١٨٨٣ ": هو المنظر الأكبر للشيوعية العصرية النافخ في نارها حتى أشعلها ثورة عالمية. ولد من أبوين يهوديين كانا قد اعتنقا البروتستانتية. ولما درس الفلسفة أعجب بجدل هيجل، ولكنه أنكر إسرافه في التصورية، فاعتنق المادية. علم الفلسفة بجامعة بون، ثم زج بنفسه في العمل الاجتماعي والسياسي " ١٨٤١ " فكان صحافيا وداعية للثورة. حرر في بروكسل مع صديقه فردريك إنجلز "بيان الشيوعيين"، وحاول أن ينظم الحزب الاشتراكي بألمانيا ولكنه اضطر أن يلجأ للندن " ١٨٤٨ " حيث دون كتبه الكبرى، وهي: "نقد الاقتصاد السياسي" " ١٨٥٩ " و"نداء إلى الطبقات العاملة في أوروبا" " ١٨٦٤ " وكتابه الأشهر: "رأس المال" " ١٨٦٧ " وفي الوقت نفسه كان يواصل دعوته الثورية متخذاً هذه الكلمة شعارًا: "أيها المعوزون في جميع البلدان، اتحدوا! ".

ب– تعتبر الماركسية أكمل تعبير عن المذهب الاشتراكي، ولها الآن النفوذ الأكبر في الحركات العمالية. وقد أراد ماركس أن يكون كتابه "رأس المال" عرضًا لعلم الاقتصاد، وكانت هذه الخاصية سببًا قويًّا في رواج الكتاب والعصر عصر اعتداد بالعلم ومناهجه المضبوطة، ولكن في الكتاب مذهبا فلسفيا يتألف من المادية التاريخية والجدلية على طريقة هيجل، ومن الشيوعية الإلحادية التي هي نتيجتها.

ج– المادية التاريخية الجدلية مبدؤها: أن المادة هي كل الموجود، وأن مظاهر الوجود –على اختلافها– نتيجة تطور متصل للقوى المادية. غير أن ماركس قليل العناية بدراسة المراتب العليا، وهو يوجه همه إلى دراسة التاريخ الإنساني، ومن هنا جاء وصف مذهبه بالمادية التاريخية. فعنده أن نمو الحياة الإنسانية، فردية واجتماعية، يتوقف كله على الظروف المادية =

المجتمع حلبة صراع خاضع لحتميات مادية اقتصادية، وفرويد الذي أكد لنا أن ما يحركنا هو أساساً (لا وعينا)، وأن (لا وعينا) تحكمه قوى مظلمة مثل الجنس، وذهب أيضاً إلى أننا لا ندرك الحقيقة، فما ندركه هو ما يتراءى لنا أنه الحقيقة. و **يونج** الذي قال: إن (لا وعينا) هو لا وعي جمعي، ثم جاء البنيويون الذين أعلنوا أن البنية تتحدث من خلال الإنسان، وأن الإنسان لا يتحدث من خلال البنية، وانتهى الأمر بأن أعلن **فوكو** موت الإنسان. وهكذا تم ضرب الإنسان وتفكيكه أنطولوجيًّا[(١)] (فالإنسان إن هو إلا مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية والجنسية، لا يختلف في سلوكه عن سلوك أي حيوان أعجم) وإبستمولوجيًّا: فإدراك الإنسان للواقع ليس عقلانياً، وإنما تحكمه مصالحه الاقتصادية وأهواؤه النفسية))(٢).

وقد لاحظ البحث: أن هذا المسلك في تفسير التاريخ الإسلامي قد تردد صداه بقوة في التناول الحداثي لأفكار الشافعي، خاصة في كتاب الرسالة كما سيأتي تفصيله.

والاقتصادية، وأن درجة الحضارة تقاس بدرجة الثروة الزراعية والصناعية، وأن نوع الإنتاج في الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية على العموم. فليس وجدان الناس هو الذي يعين وجودهم، وإنما هو وجودهم الاجتماعي الذي يعين وجدانهم. والحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بأوقاته الثلاثة التي هي: القضية ونقيضها والمركب منهما، وهذه هي المادية الجدلية، ومظهرها الاجتماعي الراهن "تنازع الطبقات".

د- هذا الجدل التاريخي القائم في الصراع بين الطبقات، والمنتهي حتمًا إلى المجتمع البريء من الطبقات الكامل الاشتراكية! ولكنه باطل من جميع الوجوه؛ إنه باطل في أساسه المادي، وفي محاولته استخراج الموجودات على اختلاف أنواعها من المادة البحتة. وإذا كان للظروف المادية والاقتصادية أثرها في حياة الإنسان، فإن هذا الأثر لا يعدو تكييف هذه الحياة وتوجيه بعض أفعال الإنسان، وتبقى القوى الإنسانية ويبقى الوجدان. وهذا الجدل باطل في اعتماده على الإلحاد، قال ماركس: إن الدين أفيون الشعب يجب منعه عنه لكي ينفض التسليم والخنوع وينهض للمطالبة بحقه؛ ولكنه لم يفطن إلى ما ينتج عن الإلحاد من الهبوط بالإنسان إلى درك البهيمة بل إلى أدنى؛ إذ إن الإنسان حينذاك يجري مع غرائزه مطلقًا من القيد الطبيعي الذي نشاهده في البهيمة والذي يقفها عند حد الاعتدال، فلا يعرف رادعًا سوى الخوف من بطش الأفراد والجماعة. وإذا كان الشيوعيون يشبعون الجسم كما يعتقدون، ويأملون أن يستغني الإنسان الشبعان عن الدين، فإنهم واهمون. إن الحاجة إلى الدين أصيلة في النفس لا يمكن اجتثاثها؛ و"ليس يحيا الإنسان بالخبز وحده، بل بكل كلمة تخرج من فم الله". ومن عجب أن تبنى الشيوعية على فكرة العدالة وليست العدالة معروفة من الطبيعة الصماء، وليس الناس متساوين قوة ونشاطًا وذكاء، والنتيجة المنطقية للمادة: أن يعتبر الإنسان كائنًا اقتصاديًّا فحسب، قانونه: الطمع والمنفعة وتنازع البقاء بالأسلحة الطبيعية. لا عدالة إلا في مذهب يعترف بماهية إنسانية مشتركة بين أفراد النوع، وبحياة إنسانية أرفع من الحياة المادية، وهذان ركنان لا يعترف بهما المذهب المادي.

وهذا الجدل التاريخي باطل في تعريفه لقيمة السلعة، وفي إنكاره لحق الملكية، وفيما يترتب على التنظيم الشيوعي من استبداد شنيع. ثم إن الشيوعيين يقدمون لنا دواء هو شر من الداء؛ فإن تحقيق مذهبهم يستلزم إخضاع الفرد للدولة في جميع الشئون، وخنق كل حرية فكرية. ونحن لا نصدق أن باستطاعة حكومة أيا كانت أن تعنى بجميع الأفراد وتدبر جميع المرافق، ولكنها فتنة العقول العامة الضعيفة وغرائزهم الجامحة، نوقن أنها لن تلبث أن تخمد إلى توازن بين الطبقات. تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف بطرس كرم (ص: ٤٠١-٤٠٧)، بتصرف.

(١) [الأنطولوجيا: تعني (الوجود)، وهو أحد المباحث الثلاثة الكبرى في الفلسفة: (الأنطولوجيا، والإبستمولوجيا (نظرية المعرفة)، والإكسيولوجيا (مبحث الأخلاق والقيم)]. الباحث.

(٢) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (٢/ ١٣٢).

الفصل الثالث

الموقف الإجمالي من رسالة الشافعي في القراءات الاستشراقية، ومناقشته

بدءا من هذا الفصل يدور الكلام على طرائق المنظور الاستشراقي في دراسة رسالة الشافعي والآراء التي انتهوا إليها، مع نقد ومناقشة كل ذلك.

ويشتمل هذا الفصل على سبعة مباحث هي:

المبحث الأول- مناهج المستشرقين والتغريبيين في نقد رسالة الشافعي، ومناقشتها

المبحث الثاني- الباعث على نقد رسالة الشافعي عند المستشرقين والتغريبيين، ومناقشته

المبحث الثالث- رؤية المستشرقين والتغريبيين لمكانة كتاب الرسالة وأثره في علم الأصول

المبحث الرابع- رؤية المستشرقين والتغريبيين لخلفيات تدوين الرسالة، وتفنيدها

المبحث الخامس- تصور المستشرقين والتغريبيين للعمل الذي قام به الشافعي في الرسالة، ومناقشته

المبحث السادس- مطاعن المستشرقين والتغريبيين في منهج الشافعي في الرسالة، وتفنيدها

المبحث السابع- مقارنات المستشرقين والتغريبيين بين الشافعي وأضرابه، ومناقشتها

****

المبحث الأول

مناهج المستشرقين والتغريبيين في دراسة ونقد رسالة الشافعي، ومناقشتها

تمهيد:

في هذا المبحث يركز البحث على طرق تعامل المستشرقين والمستغربين (التغريبيين) مع الشافعي ورسالته، سواء كان النقد موجها لشخصه، أو كان النقد لنفس أصول الفقه التي وضعها وضمنها رسالته

ويفترق هذا المبحث عما تقدم في أن ما تقدم كان عرضا للخلفيات الفكرية التي يصدر عنها المنظور الاستشراقي بوجه عام، وأما الحال هنا فهو بيان لمناهج المنظور الاستشراقي في التعامل مع الشافعي ورسالته.

ويدور الكلام في هذا المبحث على مطلبين:

المطلب الأول: مسالك المستشرقين والتغريبيين في التعامل مع أصول الشافعي

المطلب الثاني: تقييم عام لمسالك المستشرقين والتغريبيين في التعامل مع أصول الشافعي

المطلب الأول

مسالك المستشرقين والتغريبيين في التعامل مع أصول الشافعي

تمهيد:

فيما يتعلق بتناول البحث الاستشراقي-الحداثي لأصول الفقه .. يلاحظ الباحث ظهور عدة ملامح واتجاهات في تعامل العديد من المستشرقين والمستغربين مع أصول الشافعي، ما جعلها تحتاج إلى رصد وتحليل واستنتاج للوقوف على مدى سلامة النتائج التي انتهوا إليها.

((وكان الجامع بين رؤية المستشرقين والمستغربين: أنهم حاولوا إظهار عقم هذا العلم من أول نشأته وطمس معالم هذا العلم وأثره الدائم وعطائه الممتد: إما كليا وإما جزئيا بالطعن في أبواب خاصة وأدلة إجمالية بعينها تحت غطاء التحليل العلمي واتباع المنهج العلمي في التفسير))(١).

وفي الفروع الستة الآتية عرض ونقد لأهم المسالك التي سلكها المنظور الاستشراقي في التعامل مع رسالة الشافعي، مع التعقيب بالنقد في المواضع التي تحتاج إلى مناقشة.

الفرع الأول: مسلك إسقاط مفهوم النص المقدس على نصوص الشافعي.

---

(١) رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم الأصول، مرجع سابق (ص ١١).

الفرع الثاني: مسلك (التسييس)، وربط الرسالة الشافعية وأصول الفقه بالظروف التي دونت فيها

الفرع الثالث: مسلك التحليل النفسي (الفرويدية) في التعامل مع الشافعي وتحليل أصوله ورسالته

الفرع الرابع: (تاريخية النص) مسلكًا في التعامل مع أصول الشافعي

الفرع الخامس: منهجية (التوفيد) في التعامل مع أصول الشافعي

الفرع السادس: مسلك (التشطير) في التعامل مع أصول الشافعي

الفرع الأول

مسلك إسقاط مفهوم (النص المقدس) على نصوص الشافعي

الغصن الأول: عرض المسلك:

لعل أول ما يظهر للباحث من تحليل مسالك المستشرقين والمستغربين (التغريبيين) في التعامل مع أصول الشافعي: أن المستشرقين وأتباعهم سحبوا مفهومهم للنص المقدس وخصائصه (التي يألفها العقل الغربي عن طبيعة النص المقدس في المفهوم المسيحي) على نصوص الشافعي في الرسالة، حيث تردد في كتابات المنظور الاستشراقي أن استبعاد النظر العقلي في أصول الشافعي أفضى إلى تقديس الأصول؛ وذلك أن البحث لاحظ أن توصيف بعض المستشرقين -من أمثال **شاخت**- لأصول الشافعي[(١)] يكاد ينبعث عن فكرة (قداسة النص) بالصورة التي تحملها العقلية المسيحية عن القداسة[(٢)]، وهي تختلف عن فكرة القداسة عند المسلمين، كما سيأتي في نقد هذه الدعوى.

يقول عبد المجيد الصغير: ((وبمناسبة هذه العلاقة الجدلية بين علم الأصول وبيئته الأولى لا بد من الإشارة إلى حدود ذلك الفهم لطبيعة النشأة الأولى لعلم الأصول، والذي طرحه كل من **شاخت وبرانشفيك**. وربما كان هذان المستشرقان أول من طرح ذلك الحكم الذي سيتردد

(١) كوصفهم عمل الشافعي في الرسالة بأنه أدى لعقم علم الأصول وجمود النص، وسار على هذا النهج المستغربون (التغريبيون) المقلدون للمستشرقين من أمثال د./ حمادي ذويب في وصفه ما أسماه بـ(المدونة الأصولية) بالجمود والقداسة التي نتجت -في رأيه- عن تضخيم سلطة النص وكلام السلف على حساب النظر العقلي الذي تضاءل بعد الشافعي في رأيه. جدل الأصول والواقع (ص ٨١٣-٨١٤). وهو لا يعدو أن يكون صياغة لكلام أمثال شاخت وبرانشفيك بعبارات أوسع، وهو ما حققه د. عبد المجيد الصغير، وتقدم النقل عنه.

(٢) ينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي – محمد أركون ٢١-٢٢، بواسطة: محمد بن حجر القرني، مرجع سابق، ص ١٨؛ جدل الأصول والواقع، مرجع سابق ص ٨٠٣.

بنفسه، وفي صيغته القطعية، في بعض الكتابات العربية المعاصرة، والذي يرمي إلى إثبات عقم علم الأصول منذ لحظته التأسيسية الأولى، وفي صلب بنيته الأساسية مع الشافعي؛ تلك اللحظة التأسيسية المتميزة بالتأكيد الشديد على الرجوع إلى المصادر والأصول و(تقنين) النظر إليهما، مع الاعتقاد بالزمن الدائري والمغلق، ورفض أي تغيير أو تقلب في العيش، حسب ما يؤكد ذلك شاخت، الذي اعتقد مع نفسه أنه قد وقف على (بذرة) هذا الانحطاط المبكر في الأصول، وحصر تجلياته في (الطبيعة الميتافيزيقية) للسلطة المقررة التي يناط بها الحكم الشرعي، ثم في الحرص على التقيد بالسنة كمصدر إضافي مقنن للفهم والسلوك، بجانب الكتاب؛ وأخيرا في طغيان الرؤية الشكلية والفهم الحرفي للنصوص.

ولا يعدم **شاخت** مساندا له في تقويمه هذا لعمل الشافعي؛ حيث يحيلنا على هذا الثناء الذي عقب به برانشفيك على دراسة سبق أن أصدرها شاخت حول أصول الفقه الإسلامي والذي يرى فيه برانشفيك أن الشافعي في علم الأصول الذي أنشأه وفي منهجيته التي أقامه عليها قد بلغ في ذلك الغاية و(النهاية)! بحيث صارت (**الصورة الشافعية**) لعلم الأصول تمثل الإطار النهائي والنموذج المحتذى بين سائر المذاهب و(الاجتهادات) الفقهية المختلفة)) [(١)].

فعبارة (مع الاعتقاد بالزمن الدائري والمغلق ورفض أي تغيير) يفهم منها أن هذا العقل الاستشراقي قد سحب مفهومه المسيحي -عن النص المقدس- على النص الأصولي الأول الذي وصفه بالانغلاق.

وليس بعيدا عن هذا تأكيد **المستشرق الفرنسي ليو برانشفيك** ((أن **الشافعي** بتدشينه القول في علم الأصول قد أنشأ علما "منهجيا" جاهزًا لا يحتمل الإضافة أو التغيير أو التجديد**!** وأن مشروع الشافعي، بخلاف عمل أبي حنيفة ومالك، لا ينطوي على حركية أو نزوع نحو التطور والتكيف)) [(٢)].

وهي ذات الأوصاف التي لم ينفك عن ترديدها بعض التغريبيين، كالدكتور (**جورج طرابيشي**) الذي ردد كلام **برانشفيك** بحذافيره عن مرونة عمل أبي حنيفة ومالك مقارنة بعمل الشافعي الذي أفضى إلى توسيع رقعة النصوص المقدسة[(٣)].

يقول د. عبد المجيد الصغير نقلا عن برانشفيك: ((وبالرغم من مشاطرته لجوزيف شاخت في

---

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٦.

(٢) د. عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام .. مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١١م (ص ٢٥) بالهامش.

(٣) د. جورج طرابيشي: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ٨٩، وما بعدها

الإعجاب بعمل الشافعي في (الرسالة) وما يتمتع به من نشاط ومثابرة وتماسك منطقي يجعله متميزا عن أسلافه من الفقهاء، فإن **برانشفيك** لا يجد بدا من ملاحظة أن المواقف العملية والتنظيمية للشافعي، وما أثر عنه من حلول للمشاكل الواقعية تظل، على مستوى التكيف الاجتماعي، دون تلك التي تنسب للمالكية والأحناف؛ مما يجعل من فكر **الشافعي** فكرا تراجعيا، وعائقا أمام كل تكيف مطلوب وتقدم مرغوب فيه))[(١)].

وظاهر أنها نفس الدعوى التي لم ينفك بعض تلاميذ المستشرقين عن ترديدها بحذافيرها في تقليد أعمى للمستشرقين، في الوقت الذي ينعون على خصومهم من الشرعيين تقليدهم لأئمة الهدى.

ويقول **د. محمد أركون** في ذات السياق: ((إن أصول الفقه قد تعرضت -بطبيعتها الخاصة- لما نسميه اليوم بالإبستمولوجيا أو النظرية النقدية للمعرفة؛ لأنهم كانوا يعرفون بأن الأحكام الشرعية الصادرة عن الفقهاء تحتاج -وبشكل مسبق- إلى "تيولوجيا" [عقيدة] متماسكة، أي: علم أصول الدين، الذي يتطلب بدوره تأويلا مناسبا وصحيحا للنصوص المقدسة .. إن مثل هذه الاستعادة النقدية لهذين العلمين الإسلاميين بالكامل تهدف إلى تحقيق توضيح وتبيين تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى نتيجة مفادها: اعتبار الشريعة والنظر إليها وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره، بمعنى آخر: إن علم الأصول **قد ساهم في جعله يبدو مقدسا ومتعاليا ولا بشريا**[(٢)] .. إن التوسع من مجال تطبيق الشريعة في العديد من المجتمعات الإسلامية يدل إلى أي حد تبقى فيه تاريخية العقل الذي بلور علم الأصول شيئا لا مفكرا فيه داخلَ الفكر الإسلامي))[(٣)].

وكالدكتور/ **حمادي ذويب** الذي ردد هذا الزعم بعبارات أشد صراحة، فتراه مثلا يقول: ((لقد أدى تسييج الأصول وربطها بالنص التأسيسي إلى إقصائها عن الواقع التاريخي وإضفاء القداسة والإطلاق والقطعية عليها، والحال أنها نشأت استجابة لحاجات تاريخية معينة))[(٤)].

ويقول أيضا: ((رسخَت النظرية الأصولية اليقين بأن الأصولي وحده يمتلك الحقيقة دون الآخرين، وبالتالي فإنه يحل محل الوحي الذي انقطع، وتتطابق أحكامه مع أحكام الله، ويضحى معنى النص خاضعا لمشيئته[(٥)]. ولعل من أهم الحجج الداعمة لهذا الرأي: تأسيس **الشافعي** حجية

(١) المعرفة والسلطة، مرجع سابق، (ص ٢٦).

(٢) تثقيل الخط من عملي؛ لبيان موضع الشاهد.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي – محمد أركون ٢١-٢٢، بواسطة: محمد بن حجر القرني، مرجع سابق، ص ١٨.

(٤) د. حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، ص ٨٠٣.

(٥) [يعني: مشيئة الأصولي]. الباحث.

السنة على أساس تأويل غير مقنع للفظ الحكمة يدعي تطابقه مع السنة في الآيات المتضمنة لكلمتي الكتاب والحكمة. وبناء على هذا: اتسع مفهوم النص حتى شمل آراء الفقيه[(١)] والأصولي فضلا عن نص الشارع، وصارت أقوال الفقهاء والأصوليين -خاصة الكبار- نصوصا تكتسب قدسية موازية للنص القرآني أو الحديث النبوي ... وقد أدى هذا إلى انقلاب مصدر التشريع، فأصبحت نصوص الفقيه والأصولي مصدر التشريع للمقلد، أي لكل مسلم باعتبار انغلاق باب الاجتهاد))[(٢)].

الغصن الثاني- نقد إسقاط مفهوم (النص المقدس) على نصوص الشافعي:

القداسة عند المسلمين لا تشير -من قريب ولا من بعيد- إلى استبعاد النظر العقلي، بخلاف القداسة في المفهوم المسيحي؛ لأنها تعني: أن المقدس إنما كان كذلك لأنه فوق العقل، بمعنى أنه مجال لا يقبل المناقشة ((أو إمكانية التساؤل عن طروحاته وبدائله التي تعتبر هناك حقائق فوق العقل، تستعصي على الفهم، وتتطلب محض الإيمان، دون الفهم أو البحث أو المراجعة، فهو من ثَم مقدس غير قابل للمس (Intouchable) ... في حين يلاحظ أن القرآن، كخطاب، لم يصف نفسه أبدا بهذا المعنى للقداسة؛ من حيث إنه لم يفتأ يتحدى مخالفيه ويحثهم على مراجعة قيمه وامتحان بدائله، ما جعله نصا مسكونا بهاجس الحوار والجدل والنقاش مع المخالفين، والرغبة في إقامة الدليل على صحة بدائله. وفي ذلك ما يجعل النص القرآني منفصلا ومختلفا عن طبيعة ما سمي (الكتاب المقدس)، وغير مندرج ضمن هذا النوع من التقديس ... في الثقافتين المسيحية واليهودية))[(٣)].

ولهذا نجد د. عبد المجيد الصغير مثلًا يصف تعامل المستشرقين وتلاميذهم مع رسالة الشافعي -ونظيراتها من الأعمال المؤسِّسة- بالتعامل الإيديولوجي الذي جعل هذه القراءات الاستشراقية أقرب إلى المزالق منها إلى التجديد، ما أسقط هذه القراءات ((في نزعة إقصائية، وأغرقها في شكلانية وتعميمات تحضر فيها المناهج (المطبّقة) وتطغى عليها التأويلات الإسقاطية، وتغيب فيها المادة المراد دراستها، وتنتزع النصوص من سياقها الدلالي والتاريخي، ما يجعل مثل هذه الأعمال تسقط لا محالة في مزالق منهجية بالأساس، لكنها ترجع سلبا على تلك النصوص المراد التأريخ لها))[(٤)].

---

(١) كأنه يشير إلى مصطلح (النص) عند الشافعية؛ حيث يطلق أحيانا ويراد به: ما نص عليه الشافعي في كتاب الأم، ويتجاهل د. ذويب أن هذا استعمال لغوي لا يقبل من الباحث المنصف أن يتكئ عليه، ولا مشاحة في الاصطلاح.

(٢) جدل الأصول والواقع، مرجع سابق، ص (٨١٣-٨١٤).

(٣) د. عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام .. مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١١م (ص ٩) بالهامش.

(٤) د. عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام .. مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١١م (ص ٢٤، ٣٠).

ويقول د. الصغير أيضا: ((تلك الأطروحة الاستشراقية الكبرى التي سبق أن طرحها كل من جولدزيهر، وهاملتون جيب، وجوزيف شاخت، وروبي برانشفيك حول القيمة التأسيسية لعصر التدوين، وحول خطورة "الأعرابي" بمفاهيمه الصحراوية ومصطلحات لغته البدوية في تشكيل "العقلية العربية" ثم في تحديد الإطار الضيق والعقيم لأبرز علوم الإسلام، علم الأصول، منذ نشأته الأولى مع الشافعي ... وغير ذلك من الطروحات التي سنجدها بذاتها تتردد في بعض الأعمال العربية و"القراءات" التأويلية المعاصرة التي تلقفت كل ذلك بعد أن حاولت تزكيته وإعادة توظيفه في معرض تفسيرها وكتابتها لنشأة الفكر الإسلامي وتكوين الثقافة العربية بمختلف مظاهرها. ما أوقع تلك الأعمال في تأويلات إسقاطية ومزالق حجبت عنها طابع التجديد الذي رامت الظهور به تحت غطاء الحداثة ومناهجها المبتكرة. كما أن ذلك قد أوقعها في تقليد جديد والتقاء في المضمون مع أطروحات عقيمة علميا، حين إرادتها التأريخ للفكر العربي والتقويم للعلوم الإسلامية انطلاقا من "مسلمة" وجود انحطاط شبه جيني صاحب ذلك الفكر وتلك العلوم ما دامت روح "الأعراب" وعقليتهم هي التي سادت سائر المتكلمين بالعربية والمدونين لعلومها؛ فأصبحت بنية الفكر العربي في أنه فكر أعرابي ساكن جامد (ناقص فقير ضحل جاف ... لا تاريخي) حسب النعوت التي يزجيها محمد عابد الجابري لذلك الفكر[(١)]، مقابل "العقل الأوربي" الذي قد لا يتأخر المفكر العربي المعاصر عن تمجيده منذ عصر الفلسفة اليونانية إلى الفكر الوسيط حتى عصر النهضة والفكر الأوربي الحديث والمعاصر؛ وفي ذلك التقاء موضوعي مع ذات الأطروحات الإيديولوجية في الخطاب الاستشراقي رغم ادعاء الانفصال عنه!))[(٢)].

وسيعقد البحث مبحثا عن دعاوى المستشرقين والتغريبيين بخصوص ما تردد في أدبياتهم تحت عناوين من أمثال: انغلاق "المدونة الأصولية" بعد **الشافعي**، والتعالي في المنهج عند الشافعي، وما شابهها من عناوين تدور في فلك ما أسموه بالقداسة التي رسخها **الشافعي** –بزعمهم– في "المدونة الأصولية"[(٣)]، وانعكست في صورة سلطة إضافية للنص وكلام السلف خصمت –بزعمهم– من رصيد النظر العقلي عند المسلمين بعد **الشافعي**، وسترد عدة أمثلة لهذه الدعاوى مع مناقشتها.

وجدير بالذكر أن إطلاق **(المدونة)** في هذا السياق له دلالاته عند د. محمد أركون ومقلديه من التغريبيين؛ فـ**(مدونة)** أي: إنها نُقلت وكتبت بأيد بشرية خاضعة للعوامل التاريخية والعوارض

---

(١) ينظر كلام الجابري عن تأثير الأعرابي في صناعة الحضارة في: تكوين العقل العربي، ص ٩٣-٩٤.

(٢) د. عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام .. مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١١م (ص ٢٤-٢٦).

(٣) وهو تعبير يستخدمه محمد أركون كثيرا ليشير به إلى قيام المسلمين بتقديس ما هو بشري –بزعمه– ثم تبعه عليه د. حمادي ذويب وبعض الحداثيين العرب.

البشرية من نسيان وكذب وتحريف وعدم أمانة في النقل[1].

وقد يقال: وما الضير في التعبير عن علم الأصول بـ(المدونة الأصولية) وهو علم من وضع بشر؟

وأقول: لا ضير إن كان المراد بهذا التعبير: أن علم الأصول من وضع بشر مع الإقرار بصدوره أساسا عن القرآن والسنة، واستناده إلى النص، كسائر علوم الشريعة المطهرة، لكننا نلاحظ بوضوح أن المعبرين عن علم الأصول بهذا التعبير –مثل د. حمادي ذويب كما سبق- يريدون ترسيخ كون أصول الفقه وضعا بشريا صرفا، اخترعه الشافعي، فيتأتى بذلك لناقضي التراث توجيه أي اتهام أو نَيل أو تجريح لهذا العلم وأئمته.

وتقدم أن بشرية الوضع لعلم الأصول لا تعني اختراع الشافعي لقواعد الأصول، ولا تنفي أن هذه القواعد مستنبطة أساسا من القرآن والسنة والتطبيقات النبوية في الأقضية والأحكام.

الفرع الثاني

منهجية (التسييس)، وربط الرسالة الشافعية وأصول الفقه بالظروف التي دونت فيها

الغصن الأول- عرض المسلك:

ظهر من مسالك بعض المستشرقين والتغريبيين -في منهجية التعامل مع رسالة الشافعي- مسلك تفسير نشأة علم الأصول: بربط نشأة هذا العلم بظروف عصر الشافعي وما اعتمل في هذا العصر من منافسة بين رجل العلم ورجل السلطة، وهو المراد هنا بـ(التسييس)؛ إذ يقوم هذا التحليل على زعم وجود مقاصد سياسية كامنة تقف وراء الرأي العلمي في رسالة الشافعي.

ولعل الأصل في سيرورة هذا المنهج في كتابات الحداثيين (التغريبيين): ما زعمه المستشرق **شاخت**[2] من أنه ((مع ظهور الخلافة الأموية، وتحويل العاصمة إلى دمشق، فقدت الدوائر العلمية لأئمة المدينة تأثيرها في الحكومة، فبدأ الأئمة يفتون في مسائل فعلية، في محاولة لمذهبة الأدلة والمسائل الشرعية الموجودة، ودمجها ضمن أصول الدين الإسلامي، وكانت هذه المجموعة هي المسؤولة عن وضع أصول الفقه الإسلامي))[3].

وقد عني عبد المجيد الصغير أيضا بهذه المنهجية في تحليله لرسالة الشافعي؛ حيث ربط القواعد الأصولية بقصود سياسية –كامنة خلف الرأي الأصولي- ابتغاها الفقيه والأصولي، وحاول الفقيه

(١) د. جيلاني مفتاح: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة، والقرآن الكريم، ص ٧٢.

(٢) ينظر: د. فهد الحمودي، نقد نظرية المدار .. إعادة رسم خارطة النظريات الغربية حول أصول الشريعة الإسلامية، ص ١٧

(٣) ينظر: نقد نظرية المدار، المرجع السابق، ص ٢٥ ناقلا عن المستشرق شاخت.

توظيف القواعد من أجل تحقيقها، وذلك في إطار معركة كسب النفوذ بين رجل السلطة ورجل العلم.

وبيان ذلك: أن د. عبد المجيد الصغير -في قراءته لرسالة الشافعي- سلك مسلكا تحليليا يمكن تسميته -استنباطا من عبارات د./ عبد المجيد الصغير-: (**التحليل المفاهيمي للظاهرة الأصولية في سياقها الاجتماعي**)، **وهو** يهدف -في رأيه- إلى تعرية الغطاء عن القناعة الزائفة التي تغالي في الفصل بين العلمي والسياسي في تاريخ الفكر الإسلامي، معتمدا على (تحليل مفاهيمي) لأهم المصطلحات والتصورات الأساسية في أم العلوم: علم الأصول[1].

وينتصر د. عبد المجيد الصغير للاتجاه الذي يرى أن للسياق التاريخي دورا مهما في تأسيس القواعد الأصولية، حتى إنه رد على الدكتور حسن حنفي في نفيه أن يكون للتاريخ أي دور في حث عجلة علم الأصول على الدوران على النحو الذي دارت به.

فالصغير يلاحظ في دراسة حسن حنفي الأصولية: أنه ((لا يقع الانتباه إلى الظرفية التاريخية ودورها في تشكيل تلك المصادر، وتحديد خصوصية أهدافها؛ بل إن الباحث ليعترف صراحة بأن مشروع رؤيته التركيبية لعلم الأصول لا يتم إلا بفضل تغييب كامل للتاريخ. فرغم اعترافه مع ذلك بأن الأحداث التاريخية قد ساهمت كثيرا أو قليلا في ميلاد المنهج، فإنه مع ذلك يؤكد أن المنهج الأصولي يثبت نفسه في استقلال تام عن تلك الأحداث والظروف. بل إنه ليؤكد أكثر من ذلك أنه حتى لو جاءت تلك الأحداث والظروف بشكل آخر مغاير لما وقعت عليه، لما كان ذلك ليؤثر على طريقة ميلاد علم الأصول، ولا على صورته التي لم يكن بالإمكان أن تكون إلا كذلك.

وإذا كان التاريخ منفيا هكذا من هذه الرؤية لعلم الأصول فإن -الإديولوجيا كمعنى مرتبط بالحدث السياسي- منفي هو الآخر من هذه الرؤية المقترحة في كتاب حسن حنفي. إن هذا العمل باعتراف صاحبه "لا يفسر النشأة التاريخية لعلم الأصول، ولكنه يهدف إلى فهمه وتفسيره، وهذا ما يبرره الإهمال الذي لقيته في هذا العمل أسماء الأعلام والأماكن والمدارس والتطورات التاريخية التي لا يتم الرجوع إليها ولا الاعتماد عليها بقدر ما سيكون الاعتماد على محض الفكر التأملي؛ لأجل الاضطلاع (بمحاولته) الفلسفية الخاصة حول الموضوع.

ولعل هذا الإبعاد للتاريخ وتحجيم تأثيره هو الذي جعل د. حسن حنفي يتجه إلى علم الأصول كما انتهى في صورته المتأخرة باعتبارها الصورة (الكاملة) التي تسمح بمثل هذه المحاولة الوصفية التأملية، مقللا -من ثَم- من أهمية مخاض النشأة وفترقما الأولى التي ابتدأت -كما يعترف بذلك- مع الشافعي في رسالته.

---

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، (ص ١٤).

وهو يعترف -في نفس السياق-: أنه في هذا الإهمال لمرحلة النشأة وللظرفية التاريخية العامة لعلم الأصول إنما يساير تقليدا سارت عليه الكتابات الأصولية القديمة التي كانت تكتفي بتحليل بنية علم الأصول، ولا تعير اهتماما لتاريخيته ولتطوره، خلافا لما حاول القيام به ابن خلدون في (مقدمته). كما نراه يعتبر في مكان آخر: أن دراسة الوسط المتعلق بتاريخية الحدث الأصولي تظل محدودة وقاصرة عن إدراك جوهره، معتبرا هذا هو السبب في بقاء العديد من الأبحاث حول علم الأصول سجينة رؤى تاريخية فاقدة كل (معنى) أو مقصد قد بينت الفينومينولوجيا نجاعته في التحليل والفهم)) [1].

وممن عني بهذه المنهجية أيضا: د. حمادي ذويب، فقد دأب -في كتاب (جدل الأصول والواقع) وبقية كتبه- على الزعم: بأن هناك مواقف غير معلنة تقف وراء الآراء الأصولية لعلماء أهل السنة خاصة، وأن هذه المواقف غير المعلنة تعكس تأثر الآراء الأصولية بالميول السياسية لأئمة الأصول، وقد حاول الربط بين اختيارات أهل السنة في الأصول وبين المواقف السياسية.

ويعد أيضا من التغريبيين الذين سلكوا هذا المسلك في التعامل مع أصول الشافعي: الدكتور نصر حامد أبو زيد.

وله كتاب (**الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية**)، حيث زعم -في الطبعة الأولى من الكتاب- أن الشافعي كان يتقرب من الأمويين! في إشارة واضحة إلى تسييس آراء الشافعي[2].

كما زعم د. نصر حامد أبو زيد أن **الشافعي** كان يسعى من خلال أصوله إلى تكريس "الإيديولوجيا العربية"، وأن **الشافعي** "وهو يؤسس عروبة الكتاب كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجي ضمني في سياق الصراع الشعوبي الفكري والثقافي ... لقد انحاز إلى العروبة فقط، بل إلى القرشية تحديدا"[3].

وقد لاحظت أن مضمون هذا الكتاب يغاير ما يبدو من عنوانه؛ لأنه لم يرد بالوسطية المعنى المحمود الذي يفهمه عامة الباحثين، وإنما أراد بها نوعا من أنواع التلفيق -المزعوم- لجأ إليه

---

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، (ص ٣١) وما بعدها.

(٢) التأويل الحداثي للتراث، مرجع سابق، (ص ٢٠٥)، وينظر: الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط الأولى، ٢٠٠٧، (ص ٥٨). وإن كان تراجع في الطبعات التالية؛ بحجة وجود خطأ مطبعي، لكن استقراء مجموع آرائه عن الشافعي وأصوله يؤكد تشبع الدكتور نصر حامد أبي زيد بإيديولوجية التسييس، ما أوقعه في افتراءات ظاهرة على الشافعي.

(٣) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، مرجع سابق، ص ٢٤-٢٧؛ محمد جمال باروت: الاجتهاد بين النص والواقع ص ١١٢، أحمد الطعان: العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٣٨٥.

الشافعي لا للجمع بين أهل الحديث وأهل الرأي كما هو شائع في كتابات الباحثين، بل لينتصر لأهل الحديث ضد أهل الرأي(١).

كما صرح د. نصر حامد أبو زيد بأنه يستعمل تقنيات علم اجتماع المعرفة(٢) في تحليله للرسالة ونهج الشافعي فيها.

الغصن الثاني– نقد هذا المنهج في تناول رسالة الشافعي:

أولًا– أما عن دعوى المستشرق **شاخت** –بخصوص المقاصد السياسية التي تقف وراء أصول الفقه بعد ظهور الخلافة الأموية– فظاهر أن كلام **شاخت** هنا يفتقر إلى أدنى إثبات علمي(٣)، وفيه خلط بين ظهور أصول الفقه –الملازمة لظهور الفقه والاستنباط منذ عصر الرسالة النبوية– وبين تدوين علم الأصول الذي تأخر إلى عصر **الشافعي**. والخلط بين التدوين والشيء المدوَّن شائع في كتابات المنظور الاستشراقي، كما هنا.

كما أنَّ زعْم المستشرق **شاخت** فقدانَ الدوائر العلمية بالمدينة تأثيرَها بعد نقل مقر الحكم إلى دمشق .. هو زعم تعوزه الدقة؛ بدليل أن موطأ **مالك** كان أجل كتاب من كتب الحديث في عصره بلا منافس: لا على مستوى المدينة فحسب، بل على مستوى الدولة الإسلامية، حتى إن أبا جعفر المنصور أراد أن يفرضه على الناس، لكنه تراجع بعد رفض الإمام مالك كما هو مشهور(٤).

وقد تصدى د. **وائل حلاق** لمزاعم المستشرق **شاخت** حول تسييس المذاهب الإسلامية، قائلا في معرض إثباته أصالة المذاهب الفقهية وردّ دعوى التسييس: ((وقد بدأت الدراية والمعرفة والإنتاج للمذهب الفقهي من خلال تلك الحلقات [يعني حلقات المساجد]، وليس في مكان آخر، ومن ثم فإن المرجعية المذهبية صارت إبستمية (أي قائمة على المعرفة) أكثر منها سياسية أو

---

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مرجع سابق، (ص ٩١).

(٢) هو علم يبحث في العلاقة بين عالم الفكر وبين الواقع والمجتمع، أو: أثر المعرفة في الواقع والمجتمع، ومدى تأثر الأفكار بالسياق (الأساس) الاجتماعي الذي توجد فيه؛ كل هذا بهدف تحديد فرص وإمكانيات التغيير الاجتماعي المتاحة للإنسان في سياق اجتماعي معين، وبناء عليه يكون على عالم اجتماع المعرفة أن يكون الخبير، أو المستشار المحترف، الذي يحاول اكتشاف الأنماط المتكررة في السلوك الإنساني، وأن يكون أيضا الناقد الثوري العقلاني الذي يعمق من وعي الجماهير. ويعتبر كارل ماركس –من بعض الوجوه– هو مؤسس هذا العلم، حينما طرح رؤيته الخاصة بعلاقة عالم الأفكار (أو البناء الفوقي) بعلاقات الإنتاج (أو البناء التحتي). وقد ساهم عالم الاجتماع الألماني (ماكس فيبر)، من خلال دراسته في علم اجتماع الدين، في هذا المجال؛ من خلال حديثه عن العلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية، وعلاقة الكونفوشية بطبقة المتعلمين البيروقراطيين في الصين القديمة. ينظر: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، للدكتور عبد الوهاب المسيري، ص ٣٣١–٣٣٦، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط الأولى، ١٤٢٧ه = يناير ٢٠٠٦.

(٣) وقد نبه د. وائل حلاق إلى أن المستشرق شاخت غالبا ما يرسل الدعاوى دون أن يقيم الدليل عليها. ينظر: دراسات في الفقه الإسلامي، د. وائل حلاق، ص ١٣٤، مركز نماء.

(٤) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، الشيخ مصطفى عبد الرازق، ص ٣١٤.

اجتماعية أو حتى دينية. إن كون المرجعية المعرفية هي السمة المحددة للفقه الإسلامي أمر لا يحتمل الشك رغم أن كلا من الورع والخُلُق قد لعبا أدوارا مهمة إضافية)) [1].

ثانيًا- تصدى أستاذنا الدكتور **محمود عبد الرحمن** لتفنيد رؤية د. عبد المجيد الصغير في تأثير الظرف التاريخي على نشأة علم الأصول وقواعده[2].

وأقول هنا إجمالا: إن المقاصد السياسية المزعوم استتارها خلف الرأي الأصولي لا دليل عليها، فلا حجة للدكتور عبد المجيد الصغير والدكتور حمادي ذويب فيما ذكَراه.

وأزيد -بخصوص د. حمادي ذويب- أنه على الرغم من مشاطرته د. عبد المجيد الصغير في دعوى التسيسس في رسالة الشافعي، إلا أن حمادي ذويب كان متحاملا بشدة على الشافعي والأصوليين بشكل واضح، وكان شِبْه مقلد لدعاوى المستشرقين في هذا السياق.

كما يلاحَظ على منهج د. حمادي ذويب استرساله في التفسير التسييسي للآراء والقواعد الأصولية، وذلك بعزو الرأي الأصولي إلى ظروف سياسية يزعم أنها أنتجته، أو بزعم وجود أغراض ومآرب سياسية لدى الفقيه والأصولي تقف وراء الرأي الأصولي، دون أن يقدم د. **ذويب** الأدلة المثبتة لذلك، وهو ما يرجح أنه كان مرددًا للمقولات الاستشراقية كما هو شأن عامة الحداثيين العرب.

وقد يلاحَظ وجود وجه شبه بين صنيع د. حمادي ذويب وبين صنيع د./ عبد المجيد الصغير في اعتبار السياق الاجتماعي والظرف التاريخي في تحليل المفاهيم الأصولية، لكن قد يحسب للدكتور عبد المجيد الصغير أنه أظهر الإجلال لعلم الأصول وأئمته، ولم أجده يتكلم عن الأصوليين بلهجة اتهامية تحاملية كتلك التي تشيع في خطاب د. حمادي ذويب.

((فقد سعى حمادي ذويب للتطرف في إشعال حرائق التسييس في غابة أصول الفقه بلغة بوليسية تفترض أن كل عبارة في كتب أصول الفقه وراءها مؤامرات سياسية وصفقات نفوذ ... فالقراءات القرآنية السبع المتواترة ليست إلا سلاحًا سياسيا كما يقول ذويب: "تعد نظرية القراءات السبع أحد الأسلحة النظرية الفتاكة التي عولت عليها سلطة الخلافة العباسية[3]".

والحديث المتواتر ليس طريقا يفيد العلم واليقين، بل هو سلاح سياسي كما يقول: "تحول المتواتر إلى أداة للصراع المذهبي[4]".

---

(١) مدخل إلى الشريعة الإسلامية، د. وائل حلاق، ترجمة: طاهرة عامر، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط الأولى، ٢٠١٧، ص ٧٣.

(٢) رؤية المستشرقين والمستغربين في نشأة علم الأصول، مرجع سابق، (ص: ٢٢-٣٤).

(٣) جدل الأصول والواقع، د. حمادي ذويب، دار المدار الإسلامي، ط الأولى، ٢٠٠٩م، (ص ١٢٤).

(٤) المصدر السابق، (ص ١٨١).

وكلام الأصوليين عن سنة الخلفاء له هدف سياسي كما يقول: "الصورة الوردية التي حاولت المدونة الأصولية أن ترسمها لحكم الخلفاء الراشدين ليست سوى صورة مثالية فرضتها عليهم اختيارات سياسية وعقائدية برزت في وقت متأخر لتحميل كل مراحل حكم الخلفاء المسلمين، لأن أي مس بإحدى حلقات سلسلة الخلافة قد يهدد خلفاء الحاضر(١)"

وفكرة رسالته هذه(٢) فكرة سطحية قوامها: الإتيان بكل قاعدة من قواعد أصول الفقه تعكر على انسياب الحداثة الغربية لمجتمعنا، ثم إبراز من خالف فيها وأبطل حجيتها في التراث الإسلامي والتنويه به، واتهام من يثبت القاعدة بأن وراءه أهدافا سياسية)) (٣).

كما يختلف د. الصغير عن د. حمادي ذويب في أن الصغير كان ناقدا للمستشرقين في مزاعمهم عن رسالة الشافعي، و لم يقلدهم في النتائج التي حملت اتهامات سلبية للشافعي ورسالته.

فمثلا رفَض د. الصغير تأكيد (ليو **برانشفيك**) ((أن الشافعي بتدشينه القول في علم الأصول قد أنشأ علما "منهجيا" جاهزا لا يحتمل الإضافة أو التغيير أو التجديد! وأن مشروع **الشافعي**، بخلاف عمل أبي حنيفة ومالك، لا ينطوي على حركية أو نزوع نحو التطور والتكيف)) (٤).

وظاهر أنها نفس الدعوى التي لم ينفك بعض تلاميذ المستشرقين عن ترديدها بحذافيرها في تقليد أعمى للمستشرقين في الوقت الذي ينعون على خصومهم من الشرعيين تقليدهم لأئمة الهدى.

وبهذا النهج التسييسي يؤول المشروع الحداثي في نقد أصول الفقه إلى القول بأن أصول الاستدلال الإسلامية هي من قبيل (إسلام التاريخ)، لا (إسلام الرسالة) بتعبير د./ عبد المجيد الشرفي(٥)، الذي أفصح بوضوح عن أن التمييز بين إسلام الرسالة وإسلام التاريخ هو: **جوهر**

---

(١) المصدر السابق (ص ٦٤٦).

(٢) يعني (جدل الأصول والواقع) لحمادي ذويب.

(٣) إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث (ص ١٩٥).

(٤) د. عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام .. مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١١م (ص ٢٥) بالهامش.

(٥) أكاديمي تونسي معاصر، معدود من رموز الفكر الحداثي المقلد للاستشراق، يؤمن بفكرة (الإسلامات)، وهي: فكرة استشراقية المنبع تزعم أن الإسلام ليس واحدا، وإنما هناك إسلامات متعددة تتنوع بحسب اختلاف الشعوب، والطوائف، واختلاف العوامل الثقافية التي تأثر بها المسلمون في فهم القرآن، وبناء عليه فالإسلام يتطور عبر الزمن ((ويضيف جديدا إلى مبادئه بمرور الزمن تحت تأثير الأحداث المحلية والعالمية. ومن هنا ينصحون المسلمين بعدم التمسك بالماضي البعيد أو القريب في تاريخ الإسلام، وإنما عليهم أن يصوغوا الإسلام صياغة جديدة، ويبلوروه في صورة تلائم المدنية الإنسانية القائمة؛ إذ ما صلح للماضي لا يصلح للحاضر؛ لأن صلاحيته كانت مؤقتة ومقيدة بظروف العهد الذي ولى، والمدنية الإسلامية -في تطورها- هي التي تملي على المسلمين تكييف الإسلام، ومعنى ذلك: أن الإسلام الأول -ومنه فهم المسلمين الأول للقرآن- قد انتهى اعتباره. والزمن وحده هو العامل الأساسي في صياغة الإسلام صياغة جديدة، وفي جعل المسلمين يسايرون المدنية الحديثة)). وله في ذلك كتاب بعنوان: (الإسلام بين الرسالة والتاريخ) يزعم فيه: أن الإسلام الموجود اليوم ليس هو الإسلام المترل =

المشروع الحداثي، وشرطُ الانتقال إلى مرحلة الحداثة، وبهذا سينتهي مفهوم (إسلام الرسالة) – في زعمه– إلى غير ذي معنى[1].

وإنما آثرت الإشارة إلى د. عبد المجيد الشرفي هنا؛ لأنه أستاذ د. حمادي ذويب والمشرف عليه، والأب الروحي له ولطائفة من الباحثين التغريبيين، وُكِل إلى د. عبد المجيد الشرفي تدريبُهم على أساليب التفكيك الحداثي العلماني الساعي في تفكيك التراث الإسلامي من داخله بعد فشل محاولات الخطاب العلماني التقليدي التي ركزت على الضرب في التراث الإسلامي من الخارج[2].

ثالثًا– وقع د. نصر حامد أبو زيد في سقطة تاريخية حين ادعى تعاون الشافعي مع بني أمية، وغفل عن أن دولة بني أمية كانت قد انتهت أصلا بمقتل آخر خلفائهم مروان الحمار عام (١٣٢هـ) قبل ولادة الشافعي (١٥٠هـ)، وقد كتب كثير من الأساتذة حينها سخرية وتهكما من هذه الأطروحة التي لم تتنبه لأبجديات تاريخية، فماذا صنع نصر أبو زيد؟ طبع الكتاب وادعى في مقدمته أن هناك خطئا طباعيا في كلمة **الأمويين**، وأنه كان يريد أن يكتب: [العلويين][3].

وأما دعوى توظيف الشافعي لأصوله في تأسيس الإيديولوجيا العربية، والقرشية خاصة، في

(إسلام الرسالة)، وإنما هو: إسلام التاريخ، الذي تحصل من فهم الفقهاء وعوامل أخرى تاريخية، وشرع في محاولة التفريق المزعوم بينهما؛ تمهيدا للدعوة إلى العودة إلى إسلام الرسالة. وجدير بالذكر أن مؤلَّفه هذا يأتي في إطار مشروع استشراقي/حداثي ضخم يحاول ترديد مصطلح (الإسلامات)؛ لترسيخ أن الإسلام ليس واحدا، بل هناك إسلامات متعددة، مثل: إسلام الرسالة في مقابلة إسلام التاريخ، و(إسلام المجددين) في مقابلة (إسلام المقلدين)، و(إسلام الفقهاء) الجامدين –بزعمهم– في مقابل (إسلام الفلاسفة) المتنورين ... إلخ، وقد شاطره في هذا المشروع مجموعة من زملائه وتلاميذه من أمثال الدكتورة/ ناجية الوريمي، ونادر حمامي، صاحب (إسلام الفقهاء)، وتحتضن هذه الرموز الآن مؤسسات بحثية يقع على رأسها مؤسسة (مؤمنون بلا حدود) التي تحاول إحياء ما يسمى بفكر (اليسار الإسلامي) الذي دشنه د/ حسن حنفي وزملاؤه من الحداثيين العرب، محاولين إحياء الماركسية في ثوب جديد بعد فشل المشروع اليساري –والعلماني بشكل عام– الذي ظهر بعد يونيو ١٩٦٧م، ولحق بقاطرة (اليسار الإسلامي) مفكرون علمانيون من أمثال د./ نصر حامد أبو زيد، وأخذوا في نشر أعمالهم باعتبارهم مجددين للفكر الإسلامي! ويراجع في تفنيد مقولة (اليسار الإسلامي): د. محمد عمارة، (التفسير الماركسي للإسلام)، القاهرة، دار الشروق؛ د. مصطفى محمود، (أكذوبة اليسار)، القاهرة، دار المعارف؛ (منهج حسن حنفي .. دراسة نقدية)، منشورات مجلة البيان؛ د. الجيلاني مفتاح، (الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم .. دراسة نقدية)، دمشق، دار النهضة؛ وكتابات الأستاذ أنور الجندي حافلة بتفنيد مزاعم هذه المدرسة، وينظر في توثيق النص السابق إيراده عن اختراع المستشرقين لمصطلح (الإسلامات): (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي)، د. محمد البهي، مطبعة أحمد علي مخيمر، بدون تاريخ، ص ٣٠-٣٣؛ وينظر أيضا: (أبعاد التخريب العلماني: محمد أركون.. أنموذجاً)، بقلم: د. أحمد إبراهيم خضر، مجلة البيان (١٢٣/ ٤٦).

(١) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، مرجع سابق (ص ١٣).

(٢) التأويل الحداثي للتراث، مرجع سابق، ص١٩٤؛ موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، مرجع سابق (ص ١٢).

(٣) التأويل الحداثي للتراث، مرجع سابق، (ص ٢٠٥)، وينظر: د. نصر حامد أبو زيد، الشافعي وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، المركز الثقافي العربي، ط الأولى، ٢٠٠٧، (ص ٥٨).

معترك الصراع الشعوبي، فيكفي في ردها النظر في رسالة الشافعي؛ إذ يجد الناظر في **الرسالة** كل مسألة مقرونة بدليلها المثبت لها، مع الجواب عن الخصم المعترض في أسلوب حواري متميز، يدحض كل مزاعم التسييس الكامن بين سطور الرسالة الشافعية، زعموا**!**

الفرع الثالث

مسلك التحليل النفسي (الفرويدية) في التعامل مع الشافعي وتحليل أصوله ورسالته

الغصن الأول- عرض المسلك:

ظهر في كتابات المنظور الاستشراقي مسلك تحليلي يقوم على التعرض لبعض ظروف النشأة الشخصية للشافعي (مثل: نشأته يتيما)، وادعاء أنها تقف وراء تشكيل شخصيته الفقهية والأصولية، ومن ثم يكون لها أكبر الأثر في آرائه التي أودعها رسالته، ما حمله على تعظيمه من شأن اللغة العربية، وقوله بمنع قراءة القرآن بغير العربية(١).

فمثلًا: ظهر من **د. نصر حامد أبو زيد** منحى في التعامل مع رسالة الشافعي ظهر فيه أنه يحاول تطبيق منهج التحليل النفسي لـ**(سيجموند فرويد)**، محاولا به تقييم الآراء التي انتهى إليها الشافعي: بالنظر إلى تأثير نسبه ومكان ولادته، وظروف نشأته، وزعم أن هذه الظروف كانت مسؤولة عن تشكيل آرائه الفقهية والأصولية.

وانتهى د. نصر إلى أن انتماء الشافعي لقريش كان سببا في تشكيل آراءه في مسائل اللغات، وأن هذا هو السر الذي يقف وراء انحياز الشافعي للغة قريش(٢).

وقد تابع د. علي مبروك(٣) د. نصر حامد في هذه المنهجية (**الفرويدية**) لكن على نحو أبشع، وله دراسة بعنوان: **(ما وراء تأسيس الأصول** .. مساهمة في نزع أقنعة التقديس)، وسار فيها على نهج د. نصر حامد أبي زيد في التحامل على **(شخص)** الشافعي، وحاول تطبيق المنهج الفرويدي مُوعِزا للقارئ بأنَّ يُتْم الشافعي وظروف نشأته الصعبة قادته إلى تشكيل آرائه الفقهية والأصولية؛ تأثرًا بظروف النشأة والتكوين، وأضاف -إلى اتهامات نصر أبي زيد- اتهامات أخرى يعوزها الدليل، ويظهر فيها فساد الاستنتاج.

كما زعموا -تبعًا للمستشرق بروكلمان ومستشرقي دائرة المعارف الإسلامية

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، مرجع سابق، ص ٥٧، ٦٩ .
(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق.
(٣) أستاذ مساعد الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة سابقا.

[الاستشراقية]- أن فقر الشافعي جعله باحثا عن النفوذ، وأن بحثه عن النفوذ هو الذي وجهه إلى مصر أواخر حياته، وتقدم بيانه في التمهيد المعقود للتعريف بالشافعي.

الغصن الثاني- نقد هذا المسلك في التعامل مع شخص وأصول الشافعي:

أولا- فات **د. نصر حامد أبا زيد** أن تفضيل لغة قريش هو الاتجاه العام الذي أطبق عليه عامة العلماء، حتى من كان منهم من أصول أعجمية، لأن تفضيل لغة قريش منشؤه: لا من القبيلة التي ينتمي إليها الفقيه أو الأصولي، بل من أنها اللغة التي نزل بها القرآن الكريم.

وجدير بالذكر أن تحامل د. نصر أبي زيد الصريح على الشافعي استفز بعض التغريبيين -كالدكتور حسن حنفي- ودفعه للرد عليه.

يقول د. عبد المجيد الصغير نقلا عن د. حسن حنفي: ((وقد وُفِّقَ حسن حنفي إلى إبراز عورات وحدود مثل هذا **التعامل الإيديولوجي مع المشروع** الأصولي عند الشافعي، خاصة كما مثله نصر حامد أبو زيد في كتيبه: (**الشافعي والإيديولوجية الوسطية**)؛ وهي عورات ثابتها الأكبر: **طغيان الإيديولوجيا، وافتقاد العلم والموضوعية** . فالشافعي عند أبي زيد، كما يلاحِظ بحق **حسن حنفي،** هو محض إنسان مجرَّح ومخوَّن، لأنه ليس غير إنسان أموي سلطوي قرشي عروبي مناهض للعقل والاجتهاد ومرتزق! وهي **صكوك اتهام متولدة في الواقع عن اتهامات سابقة عممها أبو زيد على مجمل تاريخ الإسلام وعبر محطاته الكبرى التي نعتها بالتآمر منذ سقيفة بني ساعدة إلى الشافعي!** ويبدو لي أن أزمة أبي نصر مع التراث الإسلامي وتاريخ الإسلام ليست في الحقيقة إلا **إسقاطًا لأزمته مع بعض معاصريه** الذين يلاحقونه سياسيا ويطاردونه فكريا، فلم يجد بديلا للانتقام من خصومه غير **الحط من قيمة نماذجهم القديمة ..!** ونستطيع أن نقيّم هذه المواقف السياسية الإسقاطية في هذا العمل لأبي زيد بما وصفه به حسن حنفي عند قوله عنه: إنه "كتاب حجاجي يتعامل مع الشافعي باعتباره خصمًا ... يهدف المؤلف إلى إيقاع الشافعي في شر أعماله ... لم يبق للشافعي بعد ذلك كله ميزة واحدة، كل ما في **الشافعي** خطأ: فكره وحياته ووجوده، يا ليته مات قبل هذا وكان نسيا منسيا**!** لقد حمّل المؤلف الشافعي أوزار التاريخ، الماضي والحاضر ... واكتشف أنه كله من أوله إلى آخره أخطاء في أخطاء".

ذلك نموذج آخر من التقييمات الإيديولوجية لفكر الشافعي، **والتي لا تطلعنا على مقاصد مشروع فكر الشافعي بقدر ما توقفنا على أزمة صراعاتنا السياسية المعاصرة،** ولذلك لاحظ حسن حنفي أن نصر حامد أبا زيد بدا في هذا العمل أقرب إلى الفكر الشيعي والخارجي، فكر المعارضة السياسية التي يغيب فيها الحوار لصالح منطق "الفرقة الناجية"))(1).

(1) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، (ص ٣٠).
=

ثانيا- تقدم أن د. **علي مبروك** تابع د. نصر حامد أبا زيد في توظيف النظرية الفرويدية في تحليل سمات شخصية الشافعي وادعاء أن ظروف نشأته قد شكلت آراءه الأصولية التي ضمنها رسالته، وما تقدم في الرد على دعاوى د. نصر حامد أبي زيد بهذا الصدد ينسحب على ما ادعاه د. علي مبروك.

وقد عني د. عبد المجيد الصغير أيضا بنقد منظور د. علي مبروك في هذه القضية، ومن ذلك قوله: ((وفي نفس سياق مثل هذه المراجعات النقدية كنا ننتظر[1] من علي مبروك -بحكم تأخره في الزمن ومن خلال كتابه الصادر بعنوان: (**ما وراء تأسيس الاصول**)- أن ينأى في معالجته لإشكاليتي أصول الفقه وأصول الكلام الأشعري عن تلك النماذج التي **ركِبت الإيديولوجيا، وابتعدت عن الإنصاف العلمي**، وإذ بالكتاب المذكور يفقد استقلاليته، ويسير على منوال أولئك الأسلاف، ويكرر ما قيل في حق الشافعي والأشعري منذ **شاخت** حتى الجابري، ثم يصوغ ذلك في عبارات هي أشبه بالقدح والتنقيص المجاني[[2]] واتهام النوايا والمقاصد الذي قد يصل إلى رمي الأشاعرة -**ومعهم الشافعي**- بالشذوذ الفكري والشقاء الوجودي! [3])).

وقد فند د. أحمد قوشتي هذه المزاعم بما خلاصته: أن الشافعي لم ينفرد باليتم وضيق ذات اليد في بداية نشأته، فسير العلماء حافلة بمن كانت ظروف نشأتهم مشابهة لظروف نشأة الشافعي، بل إن هذه الحالة كانت هي الغالبة[4].

وأضيف إليه: أن التسليم بهذه المقولة يفضي إلى نتائج خطيرة؛ إذ يفتح المجال للطعن في سيرة النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنه نشأ يتيما قليل ذات اليد، وهو ما لاحظته فعلا في كتابات بعض المستشرقين؛ إذ جعلوا ظروف نشأة النبي صلى الله عليه وسلم هي المشكِّلة لما جاء به بعد ذلك من الوحي والتشريعات، وهي منهجية استشراقية معروفة، قائمة على تكلف التفسير المادي لأحداث التاريخ، من غير تفرقة بين سير الأنبياء الكرام وتواريخ غيرهم من البشر، ما يفضي إلى صناعة الصور الكاذبة التي روجتها بعض الكتابات الاستشراقية عديمة الأمانة ورسختها في الوجدان الأوربي، من مثل ذلك النص الذي أورده هنري لورنس في كتاب الأصول الفكرية

وأحال الدكتور الصغير هنا على: حسن حنفي، علوم التأويل بين الخاصة والعامة، قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد، مجلة الاجتهاد، العدد ٢٣، ص ٩-٩٥. وأحال أيضا إلى: عبد المجيد النجار، القراءة الجديدة للنص الديني: نقد المدرسة التأويلية الجديدة، دمشق، مركز الراية، ط ١؛ محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، ج١، تونس، سراش للنشر، ط١، ص ٣٣- ٩٦.

(١) الكلام للدكتور عبد المجيد الصغير.

(٢) [أي: القدح الذي لم يبذل صاحبه جهدا في تحصيل الأسباب التي تسوغه، فهو قدح نابع عن التشهي والهوى، لا عن البحث وإتعاب النفس في التنقيب. الباحث].

(٣) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق (ص ٣٠).

(٤) موقف الاتجاه الحداثي من الشافعي، مرجع سابق (ص ٣٣).

للحملة الفرنسية نقلا عن الرحالة (**لادوار**) الذي ((يرى أن محمدا [صلى الله عليه وسلم] قد ولد في أسرة ذات وضع جد متدن، ولذا فقد كان عليه أن ينخرط في خدمة وجهاء. وقد دخـــل في خدمة تاجر ثري "وأصبح في نهاية الأمر سيدا بعد أن كان خادما". فقد تزوج أرملـــة ســـيده، وساعدته ثروته المفاجئة على تمكينه من اقتراف "آثام كبرى")) [(١)]. حاشاه صلى الله عليه وسلم، سبحانك اللهم، هذا بهتان عظيم!

فلا عجب أن يسلكوا ذات المسلك في الإساءة إلى شخص الشافعي، ولا عجب أن يتلقـــف التغريبيون من أساتذهم المستشرقين هذه المكائد الاستشراقية ويكرروا ذات الأكاذيب في حق هذا الإمام.

ثالثا- ما زعموه من أن يتم **الشافعي** وفقره جعلاه باحثا عن النفوذ، ما حمله على المجـــيء إلى مصر لما لم يجد لفقهه سوقا رائجة ببغداد بسبب سيطرة الحنفية .. تقـــدم الجـــواب عنـــه في التمهيد المعقود للتعريف بالشافعي.

الفرع الرابع

منهج (تاريخية النص) مسلكا في التعامل مع أصول الشافعي

تمهيد: تقدم -في المبحث المعقود للتعريف بالخلفيات الفكرية للمنظور الاستشراقي- التعريفُ بالتاريخية -أو التاريخانية- من حيث إنها من أبرز المناهج التي تمثل منطلقا مهما مـــن منطلقـــات المنظور الاستشراقي وخلفياته الفكرية.

ومن المفاهيم المغلوطة والمصطلحات المضللة -خاصة في كتابات د. محمد أركون ودراساته- مصطلح: تاريخية النصوص المقدسة[(٢)]، والتي يزعم فيها أن القرآن الكريم خطاب تاريخي يتغير فهمه ومعناه - كما يدعي- مع تغير الزمان والمكان، ومعنى ذلك: إسقاط النظرية النسبية في الدراسات الأدبية والتاريخية المعاصرة على كتاب الله تعالى، ووصف معانيه بعدم الثبات والخلود، وبناء على ذلك: فما جاء في كتاب الله تعالى من عقائد وشرائع وأوامر ونواهٍ .. يكون عرضة للتغير والتبدل مع تبدل الزمان والمكان، وبهذا يتم إنزال النص من مجال الإلهي المتعالي (الأرثوذوكسي بتعبير **أركون**) إلى أنسنته[(٣)].

---

(١) الأصول الفكرية، هنري لورنس، المرجع السابق، ص ٣٤

(٢) (تاريخية النصوص المقدسة): نظرية ظهرت في فلسفة التنوير الغربي العلماني في القرنين السابع عشر والثامن عشر، تقرر أن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية، ينظر: المعجم الفلسفي، ليوسف كرم، نقلاً عن: العلمانيون والقرآن، ص١٣٩ الحاشية.

(٣) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، (ص: ١٢٨)، مرجع سابق؛ الغارة التنصيرية على =

وتعود أصول مفهوم (تاريخية النص) في الفكر الغربي إلى ظهور الماركسية الجدلية[١] في القرن الماضي، ثم إلى ظهور مفاهيم علم اجتماع المعرفة، والتي تقوم على أن الوجود الاجتماعي للناس هو الذي يحدد وعيهم، أو علاقة الفكر بالواقع، وهذا ما ينطلق منه مثلا **د. محمد أركون** في مفهومه لتاريخية النص؛ ولهذا فهو يدعو دوماً إلى استخدام مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية في فهم القرآن، ومن ذلك نظريات ومفاهيم علم اجتماع المعرفة[٢].

وفي الغصنين الآتيين عرض ونقد لتوظيف هذا المسلك في القراءة الاستشراقية لرسالة الشافعي

الغصن الأول- توظيف مبدأ (تاريخية النص) في نقد أصول الفقه منذ الشافعي:

لم يقتصر المنظور الاستشراقي على توظيف دعوى (تاريخية النص) في تعطيل حجية القرآن الكريم، بل عمد هذا المنظور إلى استثمار دعوى (تاريخية النص) أيضا في نقد وتفكيك علم الأصول؛ إذ كانت (التاريخانية) أيضًا من الوسائل التي سلكها بعض التغريبيين -مثل د. محمد أركون- وهو المسلك الذي يؤول إلى تعطيل فائدة علم الأصول؛ وصولا إلى تعطيل عمل النصوص الشرعية -ذاتها- بعد أن أدرك المشروع الحداثي أنها نجحت في توجيه المسلمين إلى الوجهة التي تريدها هذه النصوص[٣].

أصالة القرآن الكريم، عبد الراضي محمد عبد المحسن، من ضمن بحوث: ندوة: عناية المملكة العربية السعودية بالقرآن الكريم وعلومه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ص٥٢.

(١) المادِّيَّة الجدليَّة: إحدى ركائز الفلسفة الماركسيَّة، وتتلخّص في اعتبار العالم كلاًّ مكوَّنًا من مادّة متحرِّكة، وحركة المادّة فيه تصاعديّة متطوِّرة، تموت فيها ظاهرة لتحيا أخرى. وتقوم المادية الجدلية على إنكار الغيب (الميتافيزيقا)، وهذه التفرقة بين الميتافيزيقا والمادية الجدلية جعلت المادية الجدلية محل نقد؛ حيث أنكرت الفلسفة التقليدية الميتافيزيقية، واعتبرت التفكير المجرد لا يؤثر على مجرى التاريخ، وأن النظر العقلي لا يمكن تبريره إلا إذا ارتبط بالعمل، "أي: بمدى قدرته على تغيير الواقع الاقتصادي، والقضاء على استغلال الإنسان للإنسان". ففي المادية الجدلية يتوحد النظر العقلي والعمل؛ حيث تكون للفكر على الدوام دلالة علمية، إضافة إلى أن معرفة العالم تجعل من الممكن التأثير فيه. وليس كذلك الميتافيزيقا التي تعني النظر العقلي في طبيعة الحقيقة دون أن يكون لذلك النظر علاقة بحقائق الواقع. فهي تنشد إذًا معرفة الحقيقة لذاتها، ومن ثم تبتعد عن تفسير التاريخ والعمل معا. بينما يرفض أنصار التيار التقليدي المعاصر تلك التفرقة القاطعة بين النظر العقلي والعمل؛ انطلاقا من أن التفكير يؤثر في مجرى الأحداث في العالم، وإن لم يقصد إلى ذلك بشكل مباشر. والفكرة التي تتمخض عن النظر العقلي المجرد في شئون العالم تؤثر أعمق التأثير في تفسير وقائعه. ويرى الناقدون للماركسية كذلك: أن التفرقة بين النظر والعمل لم تمنع المجتمع البشري من أن يفيد من الاكتشافات العلمية؛ لأن العلم الذي يكون نظريا اليوم قد يتحول غدا إلى علم تطبيقي. فالعلوم الطبيعية التي يعتقد الناس أنها ذات صلة وثيقة بالحياة العملية؛ كانت أصلا دراسات من أجل تفسير ظواهر الكون باستخدام مناهج تجريبية، دون وجود غاية عملية مباشرة. وبينما تنحصر مهمة الباحث عن وجهة النظر هذه في التوصل إلى القانون، أو النظرية التي تحكم تلك الظواهر، فإن الاستفادة العملية من القانون أو النظرية من شأن المخترعين، ورجال الأعمال. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/ ٢٠٧٨)، مرجع سابق؛ مناهج البحث في العلوم السياسية (ص: ١٢٨)، مرجع سابق.

(٢) الغارة التنصيرية على أصالة القرآن الكريم، عبد الراضي محمد عبد المحسن، من ضمن بحوث: ندوة: عناية المملكة العربية السعودية بالقرآن الكريم وعلومه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ص٥٢.

(٣) موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٧.

ويتوسل د. محمد **أركون** وأضرابه لتحقيق هذه الغاية بزعم ((أن أصول الفقه ابتكرها **الشافعي**، ولذلك فهي مرتبطة باحتياجات عصره)) [1].

فتكون النتيجة هي: محاولة الوصول إلى ((تاريخية هذه الأصول، بمعنى استحالة أن تكون مطلقة متعالية عن تحكم الواقع المادي في تكوينها وإنتاجها، ومن ثم محدوديتها بزمانها الذي ظهرت فيه)) [2].

ومن ثم نجد من أخطر النتائج التي انبنت على إعمال المنهج التاريخي الغربي: القول بتاريخية النص الديني، حتى القرآني منه، ناهيك عن تاريخية الأصول التي استخرجها العلماء من هذا النص.

الغصن الثاني– نقد هذا المسلك في التعامل مع أصول الشافعي:

أولًا– يتعامل هذا المنظور مع القرآن الكريم كما ينظر لنصوص البشر، غير ملتفت لتفرد كتاب الله في منهجه وأسلوبه وفلسفته، وأن له منطقه الخاص، وتدعو هذه الكتابات –منذ د. طه حسين ثم الأستاذ أمين الخولي[3]– إلى تطبيق مناهج النقد الأدبي والتاريخي على النص القرآني، مع تمهيدها لاقتحام مفهوم (التاريخية) للتفكير الديني والأدبي[4]، ومن ثم يؤول الأمر –وإن حسُنت النوايا– إلى زوال قدسية النص وإن لم يقصدوا ذلك؛ إذ لا يبقى كتاب الله –بعد وضعه تحت منظور هذه المنهجيات المقحَمة في غير سياقها– هو الحجة والمرجعية الملزمة التي يجب أن يصدر عنها العقل المسلم في سعيه للمعرفة، فصارت هذه المناهج المعاصرة تصيب من وقع في أحابيلها بالاضطراب والتناقض، وهذا شأن كل تيار بدعي لا يتخذ من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم محورا لقراءته.

---

(١) سلطة الثقافة الغالبة، مرجع سابق، (ص ١١٥).

(٢) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، مرجع سابق، (ص ٦).

(٣) تبعا لأساتذتهم من المستشرقين. ويلاحَظ أن الخلل يبدأ شبرا في جيل الأساتذة، ثم يصير ذراعًا في كتابات تلاميذهم، واتساع رقعة الخلل تعرف مثلًا بالمقارنة بين كلام الأستاذين: د. طه حسين –خاصة في مرحلة تراجعه– والأستاذ أمين الخولي، وبين كلام كل من: تلميذه المباشر الأستاذ محمد أحمد خلف الله، صاحب (الفن القصصي للقرآن)، التي زكاها الأستاذ أمين الخولي، ودافع عنها دفاعًا مستميتًا، رغم ما فيها من تشكيك في الصحة التاريخية لبعض القصص القرآني، وكذلك د. نصر حامد أبي زيد، الذي يعده البعض من أتباع النهج الذي دعا إليه الأستاذ أمين الخولي في نقد النص؛ حيث بلغ الشطط في كلام الجيل الثاني أضعافًا مضاعفة. وهذه السيولة المنهجية سمة من سمات المناهج البدعية في مراحل تطورها. وينظر: (موازنة بين منهجي مدرسة المنار ومدرسة الأمناء في التفسير وعلوم القرآن)، د. رمضان خميس الغريب، تقديم: أ.د. محمد عمارة، القاهرة، دار البشير، ط الأولى، ١٤٣٩=٢٠١٨، (ص: ١٥٥)، وفي (ص ص: ١٥٧ وما بعدها) من المرجع المذكور نقد لرؤية الأستاذ أمين الخولي وتلميذه محمد أحمد خلف الله في منهج تفسير القرآن الكريم وفقا للمنهج الأدبي الذي دعا إليه الأستاذ أمين الخولي، وطبقه تلميذه د. محمد أحمد خلف الله في رسالته عن (الفن القصصي في القرآن)، واحتفى بها الأستاذ أمين الخولي رغم ما فيها من تبنٍّ لبعض رؤى المستشرقين وتصريح بأن القرآن ((بشري الأسلوب إنساني العبارة))، وأن القصص القرآني ليس معجزة!.

(٤) الفكر العربي في معركة النهضة، د. أنور عبد الملك، ص ٤٨.

ثانيا- يشوب كتابات د. محمد **أركون** الغموض والتناقض كذلك، ويؤكد أنه يعتمد على طائفة كبيرة ومتنوعة من المناهج الغربية في دراسته النقدية للفكر الإسلامي عموماً ولكتاب الله خصوصاً؛ فالمتتبع لكتاباته لا يكاد يظفر بمعالم محددة لمنهجه، ومع تعدد واختلاف تلك المنهجيات التي يعتمدها: تبدو كتاباته وكأنها مخزن عام لكل ما أنتجه الغرب من مناهج، فتجده لا يفتأ يُلح على ضرورة استخدام ما أنتجته العلوم الإنسانية والاجتماعية من مناهج بشتى فروعها.

وبجانب هذه التناقضات والغموض في منهجه تجد الغموض يسري كذلك إلى الألفاظ التي يستخدمها ويرددها، ومنها: الرمزية، الأسطورة، التفكيكية، اللامفكر فيه، التقطيع الميثي، الأنسنة التاريخية، الخطاب السيميائي، إلى غير ذلك من سلسلة طويلة من الألفاظ الغامضة في كتاباته، وزادها غموضاً تعريب مترجم كتبه[1].

ويشير د. الزواوي بغورة إلى غموض منهجية أركون، وجمعها بين المنهجيات المتعددة والمتناقضة في جوانب عدة بقوله: ((إن محمد **أركون** يوظف في الحقيقة سلسلة من المفاهيم والطرائق الحديثة والمعاصرة، أو يمكن القول: إنه يشترط في البحث التراثي جاهزية dispostif كاملة من المفاهيم، وهو ما يشعر الباحث بنوع من التعقيد والشكلانية والأولوية الممنوحة للمنهج على حساب الممارسة والتطبيق الذي بقي إشارات وأمثلة وتحليلات محدودة))[2].

والملاحِظ لمنهج أركون ودعوته يجد أنه لم يأت بجديد، وإنما هو ترديد لمقولات دعاة التغريب من قبله، ولكن بثوب جديد مُحَمَّل بطائفة كبيرة من المنهجيات، وفي وسط ركام من المفاهيم والمصطلحات الغامضة، ليتفق مع من سبقه في حربهم على الثوابت الشرعية، وعلى كل ما هو غيبي، بدعوى التحرر من سلطة (النص)" [3].

ثالثًا- من سلبيات منهج النقد التاريخي للكتب المقدسة التي يريد أركون تطبيقه على القرآن الكريم أنه يقوم على نظرية المصادر الإنسانية للعهد القديم، وهي النظرية التي طورها المستشرق الألماني ((يوليوس فلهاوزن)) مؤسس علم نقد الكتاب (المقدس) في العصر الحديث[4].

وهذا المنهج وإن كان يصح تطبيقه على التوراة والأناجيل؛ لتعرضها للتبديل والتحريف الذي

---

(١) يعني: هاشم صالح، مترجم كتب محمد أركون، والمبشر بفكره في العالم العربي. وينظر: الزواوي بغورة: من مشكلات وقضايا الفكر المغربي المعاصر، مجلة إبداع، العددان ٥ – ٦، ٢٠٠٢م، ص٩٠؛ محمد أركون: حول الأنثروبولوجيا الدينية – نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٩، ١٩٨٤م، ص٣٩؛ (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، د. محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط الثالثة، ٢٠٠٦، مقدمة الكتاب (ص: VI).

(٢) من مشكلات وقضايا الفكر المغاربي المعاصر، مجلة إبداع، العدد ٥ – ٦ مايو ويونيه ٢٠٠٢، ص١٠٠.

(٣) ينظر فيما سبق: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص ٢٢ –٢٩.

(٤) ينظر: محمد خليفة حسن، مدخل نقدي إلى أسفار العهد القديم، القاهرة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ص١٠.

أخبر الله عنه، إلا أنه من الخطأ المنهجي ومن الضلال والانحراف محاولة تطبيقه على كتـــاب الله تعالى الذي حفظه الله من التدخل البشري، ومن كل تغيير أو تحريف أو تزوير[1].

ويصل **أركون** إلى نتيجة مفادها: أن ما جاء به الوحي يمكن أن يقبله كحقيقة تاريخية، ومع ذلك تبقى حقيقة نسبية، إذ يقول: ((وليس في وسع الباحثين أن يكتفوا اليوم في الواقع بالتكرار الورع (للحقائق) الموحى بها في الجزيرة العربية في القرن السادس والتي طرحت منذئذ على أنها، بآن واحد، مما يمكن تعريفه واستخدامه وأنها متعالية... وينجم عن ذلك أن المشكلة الجديدة المطروحة على الفكر العربي هي مشكلة (تاريخية الحقيقة المنـــزلة)، وإذا شئنا: (مشكلة تفاعل الوحي والحقيقة التاريخية منذ ٦٢٢م)، وهذه المشكلة محتومة كما يدل على ذلك مثال الفكر المسيحي، الذي شرع ينظر بعين الجد في الحق إلى النقد الفلسفي لدى أمثال (نيتشه)))[2].

ويعلق على هذا النص نعمان السامرائي بقوله: ((والذي استطعت فهمه من هذا النص الغامض المضطرب ما يلي:

-ينبغي عدم الوقوف والاكتفاء بما جاء به الوحي من حقائق، وعدم أخذها مُسَلمة، وهذا المعنى يتكرر كثيراً، ويلح عليه الكاتب إلحاحاً.

-عدم النظر في النصوص – أي: القرآن والسنة – على أساس قيمتها الدينية، المتعالية على النقد والتمحيص، بل يمكن تعريفها، ثم استخدامها وفقاً لقواعد اللغة، بعيداً عن صفتها الدينية.

-إن القرآن والسنة بما حويا من حقائق كانت خاضعة للتاريخ، بمعنى أنها حقائق في وقتها، ولا يشترط أن تبقى كذلك، مع تغير الأزمان، فما كان حقيقة بالأمس، لا يشترط أن يبقى كذلك اليوم.

إن هذه القضية مهمة وحتمية؛ لأن الفكر المسيحي مر بهذه التجربة، ونجد مصداق ذلك في نقد نيتشه للمسيحية))[3].

وهنا يظهر تأثر د. محمد **أركون** وعامة التغريبيين بما يمكن تسميته بـــ(**حتمية التجربة الغربية**)، بمعنى أن العالم الإسلامي لكي يتقدم لا بد أن يمر بنفس المراحل التي مرت بها التجربة الغربية. وهو إسقاط معيب، يهمل خصوصية الحالة الإسلامية، واختلاف طبيعة الإسلام عن غيره من الأديان، واختلاف ظروف الشعوب الإسلامية عن غيرها، وعدم قبول التعاليم الإسلامية –بل والتقاليد العربية الأصيلة– لكثير مما تمت تجربته في الغرب وعده البعض من أسباب التقدم.

---

(١) الأثر الاستشراقي في موقف أركون من القرآن، مرجع سابق، ص ٤٤.

(٢) الفكر العربي، ص١٩، نقلاً عن: نعمان عبد الرزاق السامرائي، الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وإدوارد سعيد، ص١٧٤.

(٣) الفكر العربي والفكر الاستشراقي، مرجع سابق، ص٦٦، بتصرف.

ويصف أحميدة النيفر منهجية أركون التفكيكية الأنثروبولوجية في فهم النص القرآني، ويورد على ذلك أمثلة منها: ((تفسير سورة الكهف؛ حيث ينتهي [أركون] إلى القول بأن قصة الفتية الذين آووا إلى الكهف هي من قبيل القصص الأسطورية، أي: القصص التي تعتني بعبقرية التشكيل والتركيب والإبداع، والمقدرة على الإحياء، وتقديم العبرة للناس، أكثر من اهتمامها بمطابقة الواقع والتاريخ))[1].

وإذا كان أركون قد ردد في أكثر من موطن من كتاباته استخدامه لمنهج الأنثربولوجيا، ولاسيما الأنثربولوجيا الدينية، فما حقيقة هذا العلم؟

نظرية الأنثربولوجيا الدينية تتلخص في أن الإنسان منذ القدم قد استرعت انتباهه بعض الظواهر مثل الأحلام والرؤى والمرض واليقظة والنوم والموت، فكانت تلك العقائد والطقوس هي الصورة الأولى للأديان ـــ كما يزعمون ـــ[2].

والأنثربولوجيا موضوع بحثه: أساطير الجماعات البشرية باعتبار أن الإنسان (البدائي) -كما يسمونه- اعتنق ديانات بدائية أقرب إلى السحر والأساطير، متمادين في زعمهم بأن تلك أولى الصور الدينية التي عرفها الإنسان.

وقد سعى عدد من المستشرقين ومن تابعهم أمثال أركون إلى إسقاط هذا المنهج على مجال الدراسات القرآنية، وخصوصاً قصص الأنبياء، وتاريخ الأقوام السابقين الذين ورد الحديث عنهم في القرآن الكريم[3].

ومن المزالق المنهجية في هذه الدراسات الحداثية: استخدام مصطلح [النص] عند الحديث عن القرآن الكريم، استعارة من المجال الأدبي، وما يترتب عليه من دراسات نقدية تحكم على الألفاظ كقطعة أدبية معزولة عن مصدرها، وإذا طبقت مقاييس النقد الأدبي على النص القرآني فإن النتيجة المتوقعة: خضوع القرآن للنقد والتحريف والتبديل، وجعله تابعاً للواقع المادي متأثراً به منفعلاً معه، وهذه هي مقتضيات النظرية المادية الجدلية[4].

وهذا هو ما يردده محمد أركون في كثير من كتاباته. بل وكلمة (النص) أصبحت عنواناً لعدد من الدراسات المنحرفة لممثلي هذا التيار، أمثال: نصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي، وعلي حرب، والطيب تيزيني، ومن سار على نهجهم.

وقد ظهرت عدة نظريات غربية لدراسة ما يسمى: (النص) دون التفريق بين الآيات القرآنية

(١) النص الديني والتراث الإسلامي: قراءة نقدية، ص١٧١.

(٢) ينظر: عاطف وصفي، الأنثربولوجيا الاجتماعية، دار النهضة العربية، بيروت، ط٣، ١٩٨١م، ص٣٠.

(٣) ينظر: عبد الرزاق هرماس، تفسير القرآن الكريم في كتابات المستشرقين، مرجع سابق، ص١٤٨.

(٤) ينظر: صلاح يعقوب، العلمانيون والقرآن، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، كلية الدعوة وأصول الدين، ص١٢٤.

والنصوص الأدبية[1].

وفي معرض ردِّ التهامي نقرة على مَنْ يمثلون هذا الاتجاه يقول: ((لقد اشتمل القرآن الكريم على صور تمثل الرمزية العربية في الإيجاز والتعبير غير المباشر الذي قد يخفى على غير الأذكياء، لا الرمزية التي يتحدث عنها المجددون بأنها فيض من مشاعر ذاتية، شبيهة بالتهويمات والرؤى والأحلام والغموض، هذه المشاعر كثيراً ما تتحول إلى ألغاز وطلاسم، لا يملك مفاتيحها غير أصحابها. والناس يختلفون في فهم ما تدل عليه الرموز باختلاف مشاعرهم ونوازعهم))[2]"

الفرع الخامس

منهج (التوفيد) في التعامل مع أصول الشافعي

الغصن الأول- عرض المسلك:

التوفيد: تفعيل من الوفادة، وهي: قدوم الأجنبي. وتقنية التوفيد تعني: رد منجزات الحضارة الإسلامية إلى أصول أوربية: يونانية أو رومانية[3] بحجة وجود تشابهات –مفترضة- يستند إليها التأويل الاستشراقي-الحداثي في الإيهام بصحة هذه المزاعم[4].

وأحيانا يلجأ المنظور الاستشراقي لهذه التقنية زاعما أن بعض القصص القرآنية أو الأحكام الشرعية، أو الأفكار الإسلامية؛ مستمدة من أصول دينية أو ثقافية سابقة على الإسلام، فيكون معنى التوفيد (أو المديونية) حينئذ: رد المعارف التراثية إلى أديان أو ثقافات أجنبية سابقة على الإسلام؛ مثل: اليهودية، أو الثقافة اليونانية، أو الفارسية، أو: القانون الروماني، كزعم المستشرق المجَري **إيجناتس جولدزيهر** ما كان لِدين دولة الأكاسرة (الفرس) من تأثير في الإسلام في عهده الأول، وزعم المستشرق (**كارا دي فو**): أن الفقه الإسلامي بعد انتقاله للعراق غلبت عليه العناصر المستمدة من القوانين البيزنطية (الرومانية الشرقية)[5].

---

(١) ينظر: فولفجانج هانيه مان، مدخل إلى علم لغة النص، ترجمة: حسن بحيري، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ٢٠٠٤م، ط١.

(٢) سيكولوجية القصة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٤م، ص١٧٥. وينظر فيما سبق: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٢٢ -٢٩ .

(٣) ينظر نماذج لمزاعم المستشرقين عن تأثر علم الأصول بالمعارف الأجنبية، نقلا عن المستشرق جولدزيهر وآخرين في: تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، الشيخ مصطفى عبد الرازق، ص ١٩٤-١٩٥، مكتبة الإسكندرية ودار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني ٤٢-٤٣، ١١٧، سلسلة الفكر النهضوي الإسلامي، ط: ٢٠١١

(٤) إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث ص ١٣-١٨. وينظر: رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم الأصول وتفنيدها، مرجع سابق، (ص ١١).

(٥) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٨٨؛ وينظر: (موسوعة المستشرقين)، د. عبد الرحمن بدوي، =

وقد ظهرت تقنية التوفيد في نقد المنظور الاستشراقي لأصول الفقه ورسالة الشافعي.

ومن ذلك: ما قرره المستشرق المجَري إيجناتس **جولدزيهر** من تأثر علم الأصول بالعناصر الأجنبية، والثقافة الرومانية، وقد لخص الشيخ **مصطفى عبد الرازق** أطروحة المستشرق **جولدزيهر** فقال بعد نقل كلام طويل عن **جولدزيهر**: ((هذا الذي بيناه من أقوال جولدزيهر يكاد يجمع خلاصة ما توجهت إليه أبحاث المستشرقين في الموضوع الذي نحن بصدده، وجملته: أن أصول الفقه تأثرت في تكوينها بعناصر أجنبية كما تأثر الفقه نفسه. وأن القياس والإجماع إنما تقررا أصلين من أصول الاستنباط للأحكام الشرعية حينما تكون الفقه في عهد العباسيين [بعد اتصاله بالقانون الروماني] وإن كانت طلائع النزوع إليهما في زمن الأمويين، وأن المذاهب الفقهية نشأت مع تكون الفقه واستقرار أصوله، وأن أساس الخلاف بينها: كثرة الاعتماد على بعض الأصول دون بعض، والأخذ ببعض الأحاديث دون بعض)) (1).

كما زعمت بعض الكتابات الاستشراقية أن رؤية الشافعي في بعض آرائه الأصولية –خاصة في اللغات– هي رؤية قريش، وقد فرضها الشافعي على العقل الأصولي بحكم تعصبه للقرشية التي ينتمي إليها(2).

الغصن الثاني– نقد هذا المسلك:

اعترف د. محمد عابد **الجابري** بأصالة علم الأصول، وكونه إبداعا إسلاميا خالصا لم يتأثر بأي ثقافة أجنبية؛ إذ عدّ الجابري حضارة العرب (حضارة الفقه)، وعد الفقه والأصول أهم العلوم التي أنتجتها هذه الحضارة وتجلى فيها الإبداع الخالص للعقل العربي بمعزل عن أي تأثر بثقافة أجنبية، على خلاف العلوم الفلسفية التي أقر الجابري بتأثرها الكبير بالثقافة اليونانية(3).

كما فنَّد الشيخُ **مصطفى عبد الرازق** هذه المزاعم، وردها؛ لأسباب: منها: أن الرأي والأصول وجدت منذ العهد النبوي، وصاحبت تنزل القرآن، وأما ما انتقل لعلم الأصول من مسائل منطقية وفلسفية فهو لا يمس نشأة العلم وظهور قواعده، وإنما هو في مرحلة التدوين والتفريع وضبط قواعده، ومن ثم فهذا لا يمس حقيقة: أن النظر العقلي نشأ أصلًا من أصول التشريع في الإسلام يؤيده ويحميه(4).

ص ١٢٤، بيروت، دار العلم للملايين، ط الأولى، شباط/فبراير ١٩٨٤؛ (التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمدادات)، مرجع سابق، ص ١٢-١٤.

(١) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٩٦.

(٢) باروت: الاجتهاد بين النص والواقع، مرجع سابق، ص ١١٢، أحمد الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٣٨٥

(٣) تكوين العقل العربي، مرجع سابق، ص ١٠٠

(٤) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٠٠-٢٠٣

((والغرض من تأسيس هذا العلم العظيم: خدمة الإسلام وأحكامه الضابطة لسلوك العباد الاختياري. أما واضعو القوانين التي تعتمد على الآراء البشرية وعلى أهوائهم ومصالحهم أو مصالح من هم منحازون إليهم من فئات أو طبقات، فلم يجدوا مندوحة عن أن يعترفوا بمجد "علم الأصول" عند المسلمين، وأن يستفيدوا من بعض قواعده في بحوث الألفاظ، وبعض مسائله في القياس، وفي المصالح المرسلة، وفي الاهتمام ببعض الكليات الخمس، التي تعتبر المحافظة عليها من مقاصد الشريعة الإسلامية، وهي "الدين، النفس، العقل، النسل، المال". فكل ما يحفظ هذه الكليات أو شيئًا منها فهو مصلحة، وكل ما يخل بواحد منها فهو مفسدة، على اختلاف المراتب والدرجات فيما بينها، فمنها ما هو من مرتبة الضروريات، وهي المرتبة العليا ولها درجات متعددات، ومنها ما هو من مرتبة الحاجيات، وهي المرتبة الوسطى ولها درجات متعددات، ومنها ما هو من مرتبة التحسينيات، وهي المرتبة الدنيا ولها أيضًا درجات متعددات. فعلم "أصول الفقه" ظاهرة حضارية عظمى، وهو من ابتكار واستخراج الأمة الإسلامية))[1].

وأما دعوى سيطرة الثقافة القرَشية على رؤية الشافعي الأصولية فقد تقدم نقد مجمل لها أثناء التعريف بالشافعي في مقدمة البحث.

الفرع السادس

منهج (التشطير) في التعامل مع أصول الشافعي

الغصن الأول- عرض المسلك:

عمد المنظور الاستشراقي إلى منهجية قام فيها بتشطير مزعوم للتراث الإسلامي إلى تيارات مزعومة، افترض وجود التباين والتصارع بينها، وقد أجملها د. محمد عابد **الجابري** -في تأثر واضح بالرؤية الاستشراقية- في تيارات ثلاثة: هي: البرهاني (العقلي)، والبياني، والعرفاني (الصوفي)، وعد الفقه وأصوله من العلوم البيانية التي هي في منزلة أدنى من العلوم البرهانية في زعمه[2].

وتقدم شرح هذه التقنية في أول المطلب المعقود لتزييف انتساب الفكر الاستشراقي للمنهج الاعتزالي. والمراد من إيرادها هنا: الإشارة إلى تعامل المنظور الاستشراقي بهذه التقنية مع رسالة الشافعي خاصة.

---

(١) الحضارة الإسلامية أسسها ووسائلها وصور من تطبيقات المسلمين لها ولمحات من تأثيرها في سائر الأمم (ص: ٥٢٠).
(٢) ينظر: د. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، (ص ص ٩٤- ١٠٦).

وعليه: فالمراد بهذه التقنية (التشطير) في هذا المقام: النظر إلى رسالة الشافعي باعتبارها تمثل انقلابا منهجيا في تاريخ التراث الإسلامي، انقلب به الشافعي على التوجه العقلي (خاصة الاعتزالي) الذي ساد في التراث الإسلامي بعد ازدهار مذهب المعتزلة، ورسخ الشافعي -بدلا عنه- توجها نصيا، أو بيانيا أدى لتراجع النزعة العقلية (البرهانية) التي امتاز بها التراث الإسلامي قبل هذا الانقلاب الشافعي.

ووجه التشطير هنا: أن هذه القراءات عمدت إلى تشطير مزعوم للتراث الإسلامي إلى تيارات متصارعة (برهاني (أو عقلي)- وبياني (أو نصي)، وعرفاني (أو صوفي))، ثم افترضت تحالف التيار البياني مع التيار العرفاني (بقيادة الشافعي والأشعري والغزالي) على التيار العقلاني الذي كان المعتزلة أبرز من مثّله في التراث، بالإضافة إلى إخوان الصفا، ثم ابن رشد، ما أدى لتراجع الفكر الإسلامي، كما تقدم عن د. محمد عابد الجابري، الذي جمع كلام المستشرقين في هذه القضية، وصاغه بصياغة جيدة السبك في كتابيه: (تكوين العقل العربي)، ثم (بنية العقل العربي)، كما تقدم.

الغصن الثاني: نقد تقنية (التشطير الاستشراقي) للتراث وتوظيفها في تشويه رسالة الشافعي :

تقدم نقد لهذه التقنية في المطلب المعقود لتبرئة المعتزلة من أن يكونوا سلفا لكتابات المنظور الاستشراقي. وأضيف في هذا المقام إجمالا: إن المنظور الاستشراقي افترض التناقض بين هذه التيارات المزعومة التي قام بتشطير التراث الإسلامي إليها، والواقع أن العلاقة بينها هي التداخل والتكامل، لا التناقض كما افترضوا متعسفين.

فعلم الأصول علم عقلي، بالإضافة لكونه علما بيانيا يعين على تحقيق البيان الشرعي لمراد الله تعالى، كما أن قضية (العرفان) ليست أجنبية عن علم الأصول؛ لأن مقاصد الشريعة ترشد الناظر إلى زيادة العرفان بمراد الحق من الخلق، كما هو بين في مباحث المقاصد التي تكسب الناظر فيها مزيد عرفان بأسرار الشريعة.

قال الغزالي: «ثم العلوم ثلاثة : **عقلي محض** لا يحث الشرع عليه ولا يندب إليه ... فهي بين ظنون كاذبة لائقة – وإنَّ بعض الظن إثم – وبين علوم صادقة لا منفعة لها، ونعوذ بالله من علم لا ينفع... **ونقلي محض**، كالأحاديث والتفاسير ، والخَطْب في أمثالها يسير ؛ إذ يستوي في الاستقلال بها الصغير والكبير ؛ لأن قوة الحفظ كافية في النقل، وليس فيها مجال للعقل . **وأشرف العلوم: ما ازدوج فيه العقلُ والسمع، واصطحب فيه الرأيُ والشرع ، وعلم الفقه وأصولِه من هذا القبيل**؛ فإنه **يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل**، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد.»[1].

(١) مقدمة المستصفى للغزالي، (ص ٣-٤) بتصرف يسير.

ولهذا عني البحث ببيان انشعاب الفلسفة الإسلامية إلى عدة شعب يعد علم الأصول -وفي القلب منه الرسالة الشافعية- شعبة بارزة منها، وقد سلط البحث الأضواء على أثر الرسالة الشافعية في صياغة المنهج العلمي عند المسلمين، وهو مبحث فلسفي بامتياز، ما يدحض كل زعم يفترض تناقض المنهج الأصولي مع المنهج العقلي أو الفلسفي.

كما خلص البحث إلى أن هذا التشطير تحكُّم متعسف يفترض التناقض فيما حقيقته التكامل والتداخل؛ ولهذا أسماه البحث بـ(التعضية)؛ استعارة من القرآن الكريم؛ إذ ذم تعضية المشركين للقرآن وأخذهم ببعضه دون بعض، ومحاولتهم ضرب بعضه ببعض.

وعليه، فيمكن مناقشة د. **الجابري** -وأصوله الاستشراقية- باختصار فيقال: إن افتراض هذا الانفصال بين العقول الثلاثة هو افتراض متوهم، والأمر لا يوجد في الواقع بهذا الشكل؛ لأن العقول العلمية شأنها أن تتساند ويكمل بعضها بعضا، **فمثلا:** عقلية ابن رشد هي عقلية فقهية/أصولية (بيانية بتعبير الجابري) كما أنها عقلية فلسفية (برهانية بتعبير الجابري)، ولا شك أن العقل البياني (الرشدي) الذي أنتج (بداية المجتهد) كان قيمة مضافة تتساند مع العقل الفلسفي (البرهاني)، ولا تتعاند معه كما يفهم من كلام الجابري، وقد قال ابن رشد باتصال الشريعة بالحكمة وتكاملهما.

وقد انتقد د. **جورج طرابيشي** هذا التعامل التشطيري مع التراث الإسلامي، ووصفه بأنه عادة ما يُنتج اقتطاع أشد الأجزاء متانة وحيوية، كما يقتطع مبضع الجراح الجاهل أهم أعضاء المريض ويظن أنها ورم سرطاني يجب استئصاله(١).

وفي ختام هذا المطلب يكون البحث قد أشار إلى أبرز المسالك التي سلكها المنظور الاستشراقي في التعامل مع الشافعي ورسالته مشفوعة بالنقد الجزئي، وفي المطلب الآتي يسوق البحث تعقيبا عاما على مسالك المنظور الاستشراقي في التعامل مع الشافعي ورسالته؛ ليكون بمثابة التعقيب الختامي لهذا المبحث الرامي إلى تسليط الضوء على منهج الدرس الاستشراقي للشافعي وأصوله.

***

(١) مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ص ٨-١٧ .

المطلب الثاني

تقييم عام للمنهج الاستشراقي والتغريبي في التعامل مع أصول الشافعي

«أنزلوا النُّصوصَ منزلةَ الخليفة العاجز
في هذه الأزمان، له السّكّة والخطبة،
وما له حكم نافذ ولا سلطان»

ابن القيم
اجتماع الجيوش الإسلامية، ص ٤١

أولا- بوجه عام يمكن القول: إن دراسات المنظور الاستشراقي لعلم الأصول لم تضِف شيئا جديدا لهذا العلم، وغاب عن أكثرها مسلك الإنصاف في البحث العلمي.

ولعل مما يساعدنا على تفسير ذلك: أن نلتفت لما أثبته العلامة محمود شاكر: من أن الاستشراق غارق في الأهواء، والثقافة الأوروبية والحضارة الأوروبية تستقبل الأهواء بلا نكير ولا أنَفة، بل هي تسوغ استعمال رذيلة الأهواء في الدنيا وفي الناس بلا حرج؛ لأنها حضارة قائمة على المنفعة والسلب ونهب الأمم وإخضاعها بكل وسيلة لسلطانها المتحضر، والدلائل على ذلك لا تخفى على بصير ذي عينين تبصران، فهي تسوغ ذلك في العلم وفي الثقافة وفي السياسة وفي الدين وفي كل شيء ما دام جالبا للمنفعة أو دافعا للمضرة، بل تسوغها أيضا في الدعوى الغربية العجيبة التي لم يسبق لها مثيل في تاريخ الأمم: دعوى أنها حضارة عالمية، وفحواها: أن العالم كله ينبغي أن يخضع لسلطانها وسيطرتها ويتقبل برضى غطرستها وفجورها الغني الأخاذ الفاتن(١).

ولهذا خلص الأستاذ محمود شاكر إلى أن الإنتاج الاستشراقي لا يمكن أن يوصف بالعلمية؛ لأنه لم يستوف شروط المنهج العلمي، لأن المستشرق عادة ما لا يتيسر له إدراك أسرار اللغة والثقافة العربية والإسلامية في سنوات الدراسة المحدودة التي يتلقى فيها العلوم العربية والإسلامية، ولأن المستشرق لا يبرأ من الهوى، ولا يقصد عادة إصابة الحقيقة، وإنما يقصد أن يعرض صورة موجهة عن الإسلام وحضارته ويصوغها بشكل مقنع لعقل المثقف الأوربي(٢).

ثانيًا- النهج الحداثي في التعامل مع أصول الشافعي شابته الانتقائية لما يخدم فكرته من التراث،

---

(١) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٧٩، ويلاحظ أن الأستاذ محمود شاكر كتب هذا الكلام قبل انتقال الريادة الغربية لأمريكا بعد سقوط الاتحاد السوفييتي، ولهذا نؤثر التعبير بـ(الحضارة الغربية) بدلا عن (الحضارة الأوربية).
(٢) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، ص ٧٩.

والحذف والتحريف للمعطيات المعرفية والتاريخية التراثية التي يجد فيها ما لا يستقيم مع ادعاءاته. فالنتيجة عنده سابقة على المقدمات، والتحرك النقدي لديه محكوم بالتوظيف (الأيديولوجي) الذي يسعى إلى تثبيته؛ إذ لا يمارس العقلانية النقدية على النتاج الفكري الغربي كما يمارسه على التراث الإسلامي، بل يعتبر معطيات الفكر الغربي مسلمات يجب أن يحاكم إليها كل ما سواها مما ينتمي إلى الماضي. كما أن هذا الفكر يعتمد على المنطق الفلسفي الغربي ومجالاته المعرفية الواسعة والمتداخلة ثم هو لا يفصح عن أصوله التي ينطلق منها ولا عن الكيفية التي بنى بها أفكاره التي يحاكم من خلالها التراث الإسلامي. فكان لا بد من الرجوع إلى أصوله والكشف عن السياق الذي تكونت فيه أفكار هذه الأصول[١].

وجدير بالذكر في هذا المقام أن يشير البحث إلى أن النموذج التحليلي الاستشراقي/الحداثي؛ نموذج اختزالي/ اجتزائي[٢]، يجتزئ جانبا من الظاهرة ويعرضه كما لو كان هو كل شيء، فيعطي

---

(١) القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، ص ٦.

(٢) النموذج الاختزالي: (الذي يمكن أن يُشار إليه أيضاً بـ «النموذج البسيط» و «النموذج المُغلَق» و «النموذج الواحدي» و «النموذج المُصمَت» و «النموذج الموضوعي المادي (المتلقي) ») يتجه نحو اختزال العالم إلى عدة عناصر (عادةً مادية) بسيطة. فالظواهر، حسب هذا النموذج، ليست نتيجة تفاعُل بين مركَّب من الظروف والمصالح والتطلعات والعناصر المعروفة، والمجهولة من جهة، وإرادة إنسانية حرة وعقل مبدع من جهة أخرى، وإنما هي نتاج سبب واحد بسيط عام أو سببين أو ثلاثة (قد يكون قانوناً طبيعياً واحداً، أو دافعاً مادياً واحداً، أو قوة مدبرة خارقة)، تنطبع على عقل متلق لهذا القانون أو الدافع أو القوة. والعنصر المشترك هنا هو استبعاد الفاعل الإنساني ورده إلى ما هو دونه (الطبيعة/المادة أو هذا العنصر الواحد أو ذاك) فالنموذج الاختزالي لا يُفرِّق بين الطبيعة/المادة والإنسان. ومهما تنوَّعت الأسباب وتعدَّدت فإن التنوع والتعدد، من منظور النموذج الاختزالي، مسألة ظاهرية، إذ إن كل الأسباب عادةً ما تنحل كلها وتمتزج، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، لتصبح مبدأً واحداً ثابتاً لا يتغيَّر، تخضع له كل الظواهر بشكل مباشر يُلغي كل الخصوصيات والثنائيات وأشكال التنوع.

ب- ولهذا السبب فإن النماذج الاختزالية مطلقة مغلقة ترى التاريخ كياناً يتحرك بطريقة واحدة ونحو نقطة واحدة. وأحداث التاريخ والواقع الإنساني ككل هي نتاج بطولة بطل أو بطلين، أو نتاج عقل واحد متآمر وضع مخطَّطاً جباراً وصاغ الواقع حسب هواه، أو نتاج نظرية ثورية فورية أو فكرة انقلابية جذرية أو حتمية تاريخية أو بيئية أو وراثية أو العنصر الاقتصادي أو الدافع الجنسي.

ج- تفرز النماذج الاختزالية تفسيرات شاملة نهائية مغلقة، ومن ثم فالمصطلحات النابعة من هذه النماذج تتسم بالانغلاق والطموح إلى الشمول الكامل واليقين التام. أما النماذج التحليلية المركبة فهي تؤدي إلى ظهور مصطلحات منفتحة ذات مقدرة تفسيرية معقولة ولا تتسم بالانغلاق على نفسها، ولذا فهي قادرة على رصد الأجزاء في علاقتها بالكل، دون أن يذوب الجزء في الكل، وترصد العام والخاص دون أن تتجاهل أياً منهما. وهي مصطلحات منفتحة قابلة للتعديل ولا تطمح للوصول إلي مستوى من الدقة واليقينية يقترب من المستوى الذي يتوهم البعض أن بإمكانه الوصول إليه في العلوم الطبيعية. والبناء المصطلحي ككل لا يتسم بالدقة والالتزام بالمعايير المجردة الثابتة وإنما بالتركيب. والتركيب لا يعني عدم الدقة وإنما يعني محاولة زيادة المقدرة التفسيرية عن طريق محاولة الإحاطة بأكبر عدد ممكن من المكونات المادية الواضحة للظاهرة مع إدراك وجود جوانب مجهولة لا يعرف عنها الإنسان الكثير وبعضها لا يمكن رده لقوانين المادة، ومع هذا يمكن الإشارة إليها والتعبير عنها بطرق مختلفة. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ٧٢).

القارئ صورة مزيفة عن الظاهرة محل الدراسة. وقد أشار إدوارد سعيد وعدد من نقاد الاستشراق لهذا المعنى في إطار تحليلهم للصورة المجتزأة التي يصنعها الخطاب الاستشراقي عن الشرق وثقافته، والإسلام وعلومه وحضارته[١].

وقد أشار د/ الجيلاني مفتاح لهذا المعنى في وصفه لعلاقة الحداثيين بالتراث، حيث وصف هذه العلاقة بأنها (نفعية لا انتفاعية)، بمعنى أن عامة الحداثيين يتعاملون مع التراث لا من أجل إيمانهم به ورغبتهم في الانتفاع منه، بل من أجل تفكيكه من الداخل بعد فشل محاولات ضرب التراث من الخارج التي أشار إليها الجابري وغيره، وبهذا يكون الطريق مفتوحا أمام الحداثة لتفرض نفسها في المحيط الإسلامي على أنقاض التراث[٢].

ويجد مفكر حداثي كـ(**هاشم صالح**) في المنهج الاستشراقي الأكاديمي ما يقدم آليات التفكيك التي لا بد من تسليطها على التراث؛ حتى يتحول من عامل تعويق –بزعمه– إلى عامل تحرير ونهضة[٣].

وهذا يفسر سر استمساك التأويل الحداثي بالمنهج الاستشراقي الذي يعد أهم الروافد الفكرية للفكر الحداثي العربي الساعي في تفكيك التراث الأصولي من الداخل (**العلمنة من الداخل**).

ولهذا يرى البحث أن د. عبد المجيد الصغير قد أصاب في قوله: إن ((الطروحات الإيديولوجية المعلنة –أو المضمرة– العالقة بذلك الخطاب (الاستشراقي) لم تكن لتسمح له باستيعاب كل مكونات الفكر الأصولي في الإسلام ولا الوقوف على أبعاده؛ اعتبارا لقصور المناهج التي ورث الاستشراق القديم معظمها عن القرن التاسع عشر، وتكيُّف هذه المناهج مع إيديولوجية غزو (الشرق المريض)، واعتبارا كذلك لتهافت الفكر الاستشراقي المعاصر على ذلك الزخم من المناهج المحدثة والتي لما تثبت نجاعتها في محيطها الأوربي، فضلا عن انطباقها على سائر التجارب الإنسانية الأخرى.

ولا نعدو الصواب إذا قلنا: إن بعض الدراسات الاستشراقية المعاصرة، رغم موضوعيتها الظاهرة وترتيب مادتها، صارت في الأغلب تمثل –بنزعتها التفكيكية العدمية المبالغ فيها– عائقًا معرفيًّا يبعد الواقف عليها عن صلب المشاكل المراد بحثها، ويفوِّت عليه فرصة الاتصال المباشر بالموضوع في أبعاده وحيثياته، فضلا عن كونه يشغله: إما برؤية إسقاطية ذات مركزية إثنية واضحة، أو بمشاكل زائفة؛ من قبيل اللهث وراء الأصول (غير الإسلامية) لكل أصناف التفكير الإسلامي: دينا وفقها وكلاما وفلسفة! أو إبراز الأصالة والتبعية فيه، أو التجديد والتقليد والثابت

(١) الاستشراق، مرجع سابق، ٢٨-٣٣.

(٢) الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، ص ٦٩.

(٣) هاشم صالح: ثناء على الاستشراق، على الرابط:

/thaqafat.com/٢٠١٤/٠٢/٢٢٥٩٣

والمتحول ... علاوة على كثرة (القطعيات) التي تعج بها أعمال وتفسيرات المستشرقين، مع قصور واضح في (تحقيقها) وضبط تعليلاتها بما يناسب حدود الواقع التاريخي الفعلي))[١].

وجدير بالمتفتحين على هذه المناهج أن يمتحنوها -هي في ذاتها- قبل تنزيلها على النصوص الأصولية بما يلائم هذه الأخيرة[٢].

وإنما أطلت في النقل عن د. عبد المجيد الصغير؛ لأنه أجاد في تشخيص أوجه الخلل الرئيسة في تعامل المنظور الاستشراقي مع التراث الإسلامي عامة والأصولي خاصة، مع التمثيل بنماذج معاصرة تثبت تقليد كثير من نقاد التراث الحداثيين للرؤية الاستشراقية ((التي **ركِبت الإيديولوجيا، وابتعدت عن الإنصاف العلمي**)) على حد تعبيره.

ثالثًا- ينعى بعض الباحثين -كوائل حلاق- جمود المنهج الاستشراقي في التعامل مع الشرق وعلومه، واتباعه أساليب عفا عليها الزمان و لم تعد مقبولة في البحث التاريخي الغربي المعاصر.

فجاءت دراسات وائل حلاق عن تاريخ الفقه الإسلامي بحوثا تنظيرية تدرس العلاقة بين الكتابات في أصول الفقه والواقع الفقهي، وتثبت بينها نقاط تماس وتشابكات بنيوية قد تجاهلها الخطاب الاستشراقي تجاهلا تاما. ولكن هذا التجاهل، سواء كان مقصودا أو لا، يهدف -على أي حال- إلى عزل الشريعة بأجمعها عن الواقع الاجتماعي حاكما عليها بالتهميش التاريخي، بحيث وُظِّف هذا التهميش أولا في رتب السياسة الأوربية في خلال القرنين التاسع عشر والعشرين؛ من أجل هدم البنية التحتية (المادية والمؤسساتية)، والعلوية (الثقافية والقيمية) للشريعة، وذلك على أساس المقولة الشهيرة بأن الشريعة الإسلامية قد عجزت[٣] عن القيام بمهماتها (القانونية) في ظل الحداثة.

وكشف **حلاق** عن أن من محاور هذا المشروع الخفية على سبيل المثال : تركيز هذا الخطاب بشكل غير متواز على علاقة علم الأصول بعلم الكلام جاعلا من هذه العلاقة القاعدة الأساسية المحضة لهدم منطلق أصول الفقه (ووظائفه) الفكرية الدينية النظرية، ومن نتائج تأسيس وترسيخ هذه العلاقة: نتيجة خفية تهدف إلى تهميش علاقة أخرى لها بالغ الأهمية، ألا وهي: العلاقة بين أصول الفقه والفقه من جهة، وبين الشريعة -كمهنجية فكرية- والممارسات الشرعية في المجتمعات الإسلامية المختلفة عبر العصور، من جهة أخرى[٤].

---

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (ص ٢٠-٢١).

(٢) د. عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام .. مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١١م (ص ٣١).

(٣) [والواقع أنها تم تعجيزها، وقد أفاض وائل حلاق في العديد من كتبه الحديث عن عزل الشريعة -منذ الحقبة الكولونيالية- عن القيام بالأدوار المهمة التي كانت تقوم بها قبل الحقبة الكولونيالية].

(٤) مقدمة المترجم/ أحمد الموصللي لكتاب (تاريخ النظريات الفقهية) لوائل حلاق، ص ٧.

ويتماشى هذا التهميش -تماشيا كاملا- مع محور آخر يدور حول الأسطورة الاستشراقية القائلة بأن الشريعة الإسلامية قد توقفت عن النمو والعمل بعد القرن الثاني أو الثالث من الهجرة، وعبر عن ذلك بمقولة أخرى تنص على أن باب الاجتهاد قد أغلق إلى أبد الآبدين . وفي السياق ذاته صار العلَم الإسلامي المرموق (محمد بن إدريس الشافعي) الفقيهَ المجتهد الذي لم يكن بعده إلا الانحدار والجمود!

وثالثة الأثافي من تلك المحاور أسطورة أخرى تزعم أن تينك الظاهرتين لم يمكن معالجتهما حتى القرن التاسع عشر عندما جاءت الحضارة الأوربية لإنقاذ العالم الإسلامي وحضارته من الفساد والجمود والانحدار.

فجاء كتاب (تاريخ النظريات الفقهية) ردا تنظيريا على تلك الأساطير والمقولات الاستشراقية الخاطئة التي تسعى إلى كتابة التاريخ الإسلامي بهدف تغيير الهوية الإسلامية من خلال قراءة علمية مزعومة مهيمنة[1].

كما نقد وائل حلاق المنهج الاستشراقي؛ بسبب شيوع التقليد الشديد في دراسات المستشرقين وتقديسهم لأفكار **شاخت**، فقال عن **شاخت** ومقلديه: ((القبضة التي يمتلكها[2] على عقول المستشرقين المختصين ممن هم على قيد الحياة في القانون الإسلامي؛ إنما تعود في معظمها لحماسهم ولإجماعهم على مراقبة ورصد أي أصوات معارضة أو نقدية لبحوثه في المؤتمرات والندوات. وفي الحرم الجامعي، في الحقيقة نجد أسوأ أشكال التقليد، وذلك من خلال تكرار أفكاره وإعادة إنتاجها مع القليل من التغيير، وفي العديد من الحالات مع غياب تام لأي تفكير نقدي ومستقل. وسيطرته على الحقل أصبحت تشبه شيئا من السلطة النبوية أو المقدسة، بحيث إنه حتى تعليقاته العابرة أو المتعجلة على أي قضية، بغض النظر عن صغر شأنها، تؤخذ على أنها تملك سلطة لا يمكن التفريط في الإيمان بها، ولا يمكن أن تسأل إلا فقط عندما يكون المرء في حيرة، وفقط عندما يكون مدعوما بدليل واسع وكاف، والذي لا يكترث **شاخت** غالبا بتقديمه. لذا كانت تأثيرات شاخت السلبية ليست فقط بسبب ما قاله، ولكن أيضا بسبب الطريقة التي تم بها تلقي كتاباته، وعلى وجه الخصوص في كتابه **أصول القانون المحمدي**، وفي كتابه: **مقدمة للقانون الإسلامي**[3])).

رابعًا- الذي يتتبع كتابات المنظور الاستشراقي يلحظ من أول وهلة النية المبيتة أو الجهل

(١) مقدمة المترجم/ أحمد الموصللي لكتاب (تاريخ النظريات الفقهية) ص ٧.

(٢) يعني: المستشرق شاخت.

(٣) وائل حلاق، دراسات في الفقه الإسلامي، ص ١٣٤، مركز نماء.

المكشوف. فلا توجد لهم جهود تذكر في جزئيات أو تفصيلات أو تفريعات أصول الفقه، أو في جانب ثمار أصول الفقه أو عمقه الحقيقي؛ فقد تركزت جهودهم في جانب منه، وهو الأدلة، أو مصادر التشريع، وضربوا صفحا عن الجزء الآخر منه، وهو الأحكام والدلالات اللغوية وتفصيلاتها ومتعلقاتها.

وهذا المسلك منهم يشككنا في نواياهم ونتائج دراساتهم؛ ذلك أن الأحكام هي ثمرة الأدلة؛ إذ بها يتوصل إلى الحكم، فلو تكلموا في الأحكام لكان ذلك بمثابة التسليم بالأدلة التي هي أصل الثمرة والحكم، وهذا غير مسلم عندهم على إطلاقه.

فإذا تركزت جهودهم في الأصل وهو الأدلة وعدم التسليم بصحته واستطاعوا التشكيك به .. فإنهم حينئذ في غير حاجة للكلام على الأحكام، فهي باطلة تبعا ما دام أساسها وأصلها على تلك الصفة، وفي نفس الوقت فإن طريق الوصول إلى الحكم، أو طريق الاستنباط، باطل أيضا.

إلا أن هذا المسلك في الفصل بين الأدلة والأحكام مسلك خاطئ علميا؛ ذلك أن علم الأصول عنوان للأدلة الموصلة للأحكام، أو للأحكام المبنية على الأدلة، فهُما في لازم الأمر وحقيقته شيء واحد.

ولقد أدى مسلكهم هذا إلى الجهل بعلاقة الأحكام وصلتها بالأدلة، وأوقعهم في استنتاجات خاطئة لا يقرها منطق علمي سليم.

وفي نفس الوقت جعلهم ذلك جاهلين بصلة علم الفقه بأصول الفقه؛ إذ الفقه هو الثمرة العملية التطبيقية للأدلة، فالاستنباط الفقهي وليد الأدلة التي يبينها أصول الفقه كما يبين طريقة استخدامها للوصول إلى الأدلة الفقهية، فالفصل بينهما -والحال هذه- غير مستساغ علميا ومنطقيا.

وعلى ذلك يمكن القول: إن استنتاجاتهم الخاطئة في مجال الفقه الإسلامي، والسيل الوافر من التهم والافتراءات عليه إنما ابتنت -ابتناء طبيعيا ومنطقيا- على عملية الفصل بين الأدلة والأحكام.

وما قلناه في صلة الفقه بالأصول يقال أيضا في التفسير والحديث؛ لأنه يشدهما إلى علم الأصول طريقة الاستنباط للآية والحديث في أحوال العموم والخصوص والتقييد والإطلاق والإجمال والبيان والناسخ والمنسوخ والترجيح عند التعارض، وما إلى ذلك مما لا غنى عنه عند النظر في آية أو حديث، فالنظر في الآية والحديث يستلزم النظر في آن واحد لعلم الأصول، والفصل بينهما -والحال هذه- قطع للاستنتاج الصحيح، فإذا كان هذا الفصل خاطئا علميا ومنطقيا -كما رأينا- فإن ما ابتنى عليه -بالتالي- من اجتهادات واستنتاجات في مجالات العلوم

الإسلامية خاطئة تبعا، وعليه يمكن القول باطمئنان: إن مساحة شاسعة من الهجوم الاستشراقي على الإسلام يمكن دحره ورده وتفنيده. وذلك يتم -بيسر وسهولة- ما دام هجومهم غير قائم على أسس علمية سليمة تتحمل ما يبنى عليها[١].

خامسًا- نقَد الأستاذ سالم يفوت[٢] تقنيات أخرى في الخطاب الاستشراقي، منها: التواطؤ بين اللغة وبين القوة الاستعمارية، ومن هذا القبيل ما قاله (رولان بارط)[٣] وهو يصف ما يلحق تاريخ أوربا العدوانية من تزييف حينما تكون هي المعلِنة للحرب وهي المعتدية ((إن المقصد هو طمس الحرب، ويُلجأ في ذلك إلى وسيلتين اثنتين: إما ذكرها باسمها أقل ما يمكن من المرات (وهي الحيلة الغالبة)، أو إعطاؤها معنى يجعلها تفيد نقيضها ... حينئذ تدل على السلم أو التهدئة)).

قال سالم يفوت تعليقا على هذا النص: ((وبهاته الوسيلة يتم تلميع الصورة التي يقدمها الغرب عن نفسه، وتتخذ اللغة ومفرداتها مطية للحد من غلواء دلالتها، والتقليل من فظاعة ما يفعله، فيضفي الشرعية على أعماله))[٤].

وأقول: إن الخطاب الحداثي قد تابع العمل بهذه التقنية حين سمى حربه على التراث الإسلامي وعلم الأصول بأسماء مضللة، مثل: (إعادة القراءة، أو: الإصلاح الديني) -وهي ألقاب تبدو لطيفة- ليكتسب بها هذا الخطاب مسوغات تكفل له العمل بأمان على طريق تفكيك التراث، لكنها تخفي تحت قناع اللطف لهيب الكيد لهذا التراث وأئمته الأعلام، وعلى رأسهم الشافعي الذي نال القسط الأوفر من الهجوم، حتى صنف بعضهم المصنفات المخصوصة للنيل من هذا الإمام العلم[٥].

---

(١) ينظر فيما سبق: د. عجيل جاسم النشمي: المستشرقون ومصادر التشريع، (ص ٢٤-٢٥).

(٢) كاتب وباحث مغربي معاصر، معني بفلسفة العلوم ونظرية المعرفة، ونقد الاستشراق، من كتبه: (حفريات الاستشراق).

(٣) فيلسوف وناقد أدبي فرنسي، كان بنيويًّا، ثم انقلب على البنيوية عقب ثورة الطلبة في باريس ضد شارل ديجول في مايو ١٩٦٧ بتأثير من دريدا و(كريستيفا). من كتبه: (درجة الصفر للكتابة، ١٩٥٣)؛ (من العمل إلى النص، ١٩٧١)؛ (لذة النص، ١٩٧٣). ينظر للتفصيل عنه: ليونارد جاكسون: (بؤس البنيوية)، ترجمة: ثائر ديب، دمشق، دار الفرقد، ط الثانية ٢٠٠٨، (ص ١٨١).

(٤) السابق، ص ٢٤

(٥) مثل كتابي نصر حامد أبي زيد، وزكريا أوزون، السابق الإشارة إليهما، وممن استهدف الشافعي أيضا: علي مبروك في (ما وراء تأسيس الأصول)، ومحمد أركون، وعبد المجيد الشرفي، وعبد الجواد ياسين، وحمادي ذويب، ونادر حمامي في (إسلام الفقهاء)، وحافظ دياب في (نقد الخطاب السلفي)، وغيرهم. وعني به د. عبد المجيد الصغير في (الفكر الأصولي وإشكالية السلطة)، غير أنه كان يعرف للشافعي قدره، لكنه وقع في آفة التسييس لآراء الشافعي.

ومن هذه التقنيات الاستشراقية تقسيم تاريخ الأمم الأخرى وفقا للتقسيم الزمني لحقب التاريخ الأوربي دون مراعاة لخصوصية تواريخ الأمم الأخرى، وبهذا ظهرت مصطلحات مضللة دخلت في عناوين الكتب مثل مصطلح: (**العصور الوسطى الإسلامية**). كما أن الغرب يُظهِر تاريخه باعتباره التاريخ الوحيد الذي اتجه نحو التقدم؛ لتبقى له الأفضلية، بل يبلغ السطو حد نسبة الظواهر الهامة في التواريخ الأخرى –مثل التصوف الإسلامي– إلى التاريخ الأوربي، إلى الحد الذي جعل بعض المستشرقين يصف التصوف بأنه ثورة من الداخل على الإسلام التوحيدي ورجوع به إلى التثليث المسيحي؛ من هنا كان اهتمام المستشرقين من أمثال: لويس ماسينيون وهنري كوربان –وأضرابهما– بالتصوف عند السنة والشيعة باعتباره أسمى الظواهر الفكرية داخل الإسلام[١]، ومن ثم لا يأتي التطور إلا من خارج الإسلام والجنس العربي في زعمهم**!**[٢].

ثم كشف عن تفسير إدوارد سعيد لتناقض **كارل ماركس** مع نفسه في تبريره للاستعمار؛ بتقليد ماركس لنصوص المستشرقين المحترفين في صناعة صورة وهمية للذات والآخر أسقط الغرب فيها مواقفه ومشاغله على الآخر، وهو ما أسماه المؤرخ البريطاني (**أرنولد توينبي**) بالتمركز على الذات .. إنه تمركز عرقي يختزل كل الفروق والاختلافات في هوية كاذبة تتخذ شكل تعميمات نهائية مثل: الاستبداد الشرقي، وغياب الطبقات .. إلخ هذه المقولات **التنميطية** التي تعامِل كلَّ شعوب الشرق معاملة الجنس الواحد ذي الخصائص المتطابقة (المماثلة القسرية)، والجامع بينها هو عدم القابلية للتحضر إلا بالإيقاظ الغربي مهما كان عنيفا، فهو وحده الكفيل بخلق حضارة العقل والتصنيع[٣].

سادسا– للبحث ملاحظة عامة تلاحظ على كتابات المنظور الاستشراقي، هي أنهم يطعنون في النتائج التي توصل إليها الشافعي بالاستقراء دون أن يقوموا باستقراء مضاد، فمثلا يطعنون في حجية السنة التقريرية ويزعمون أن الشافعي قال بالسنة التقريرية من أجل توسيع مفهوم السنة حتى يكون النص حلا لجميع المشكلات، والواقع أن الشافعي قال بالسنة التقريرية بناء على الاستقراء الذي أفاد معاملة تقريرات النبي صلى الله عليه وسلم معاملة الأقوال والأفعال، وجريان عمل الأمة على استنباط الأحكام من تقريرات النبي صلى الله عليه وسلم.

وبمثل هذا الاستقراء العقلي أثبت الشافعي كثيرا من قواعده –ولا يبعد أن تكون أغلب قواعده– التي قررها في **الرسالة** وغيرها من كتبه كذلك، حيث كان يمزج مزجا فريدا بين دلالة المنقول ودلالة المعقول على نحو يثبت أن شأن المعقول مع المنقول هو التعاضد والتساند، لا التنازع والتعاند كما تحاول أن تتوهم القراءات الاستشراقية–الحداثية. وعليه فمن أراد أن يناقش الشافعي

---

(١) مع الأخذ في الاعتبار أنهم يعنون التصوف بالمفهوم الاستشراقي سالف الذكر (ثورة على الإسلام التوحيدي).

(٢) سالم يفوت، حفريات الاستشراق ص ٢٤–٢٥

(٣) حفريات الاستشراق، المرجع السابق ص ٦٢

في النتائج التي استخلصها من الاستقراء فعليه أن يقوم باستقراء مضاد يثبت به خلاف ما أثبته الشافعي.

سابعا: اضطراب المستشرقين والتغريبيين في العلة الغائية لنشأة الأصول، واتباعهم منهج التخمين:

من المفيد في ختام هذا المطلب المعقود لتقييم منهجية المستشرقين والمستغربين (التغريبيين) أن أذكر ما أشار إليه أستاذنا الدكتور محمود عبد الرحمن من ظاهرة اضطراب المستشرقين والمستغربين، وتباين رؤاهم في العلة الغائية لنشأة علم الأصول كعلم، تباينا يصعب الجمع بينها جميعا.

وهذا الاضطراب يدل على أن هذه الرؤى لا ترتكن إلى منهج علمي مسدد، وأنهم راحوا يعتمدون التخمين أكثر في تفسير أسباب نشأة كل دليل من الأدلة الكلية مؤداها: التوهين من شأن هذه الأصول، وإقناع القارئ بأنها ليست ربانية المصدر، وأنها إنما قيل بها لظروف سياسية واجتماعية خاصة.

والذين يحكمون المنهج التاريخي منهم يردون سبب نشأة هذا العلم إلى ما أحيط بمدوني هذا العلم من ظروف تاريخية دفعتهم إلى كتابة قواعد هذا العلم، فهو وليد ظروف اجتماعية وسياسية متعلقة بأزمنتها وأوضاعها، وليس فقط علما من العلوم، بل الدين نفسه وليد هذه الظروف، ثم تفاوتت رؤاهم في تحديده.

وآخرون يردون سبب نشأته إلى عدم وفاء الأدلة النقلية بأحكام النوازل الحادثة، وأن كثيرا من الأدلة الكلية الأخرى قيل به جبرا لنقص كائن في الأدلة النقلية، وغير ذلك مما لا برهان عليه[١].

وليت الأمر توقف عند النقد العام، بل تعدى ذلك إلى قمم العلم الشامخ لينالوا منها من ساعة التأسيس إلى ساعتنا، فقد نالوا من الشافعي ودخلوا نواياه وشقوا عن قلبه قبل أن يستنطقوا كتبه بما لم تنطق به، وسيسوا مصطلحات علم الأصول ابتداء بالبيان والنسخ والإجماع والقياس والاجتهاد والجمع بين الأدلة والترجيح بينها، مما ألقى بظلاله على اتهام غير مبرر وغير مستند لمنهج علمي قويم، منطلقين من تصور خاطئ وهو أن أصول الفقه علم بشري صرف خاضع لقناعات سابقة عليه ومتأثر بواقع سياسي واجتماعي كان آنئذ، وهذا ما يفقده تجرده ومصداقية علمائه من جانب، ومن جانب آخر فإن القواعد الأصولية إذا كانت نشأتها إنما كانت لسلطة الفقيه في زمن ماض وقد تغيرت الأحداث ودالت الأيام وتبدلت الظروف، فالنتيجة إذن أن قواعده لم تعد صالحة اليوم لإيجاد هذه السلطة، وعلينا إن كنا نريد ما أراد أسلافنا من توظيف قواعد خادمة لأغراضنا أن نستبدل قواعد أخرى بتلك القديمة التي أدت دورها في عصرها وملابساتها.

---

(١) رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم الأصول وتفنيدها ((دراسة تحليلية ناقدة))، مرجع سابق (ص ١١).

وأخطر من ذلك أنهم يتدثرون بدثار المنهج العلمي والتجرد والبحث عن الحقيقة، بل لم يقتصر الحال على الخلل في المنهج، بل نلحظ أن الصواب كان أمامهم، ولكنهم حادوا عن المنهج، أو تعمدوا ترك المنهج، لكيلا يصلوا إلى صواب لا يريدونه !!. [1].

***

(١) المرجع السابق، (ص ١٢).

المبحث الثاني

الباعث على نقد رسالة الشافعي عند المستشرقين والتغريبيين

للقراءات الاستشراقية والحداثية أغراض من دراسة علم الأصول ونقد كتاب الرسالة الشافعية، وهذه الأغراض بعضها مفصح عنه، وبعضها مستتر لكنه يظهر بالتأمل في أعمال المستشرقين والحداثيين.

وفيما يأتي يعرض البحث لأهم هذه الأغراض الباعثة على تناول المنظور الاستشراقي لرسالة الشافعي:

أولًا- ((كان الجامع بين رؤية المستشرقين والمستغربين أنهم حاولوا إظهار عقم هذا العلم من أول نشأته وطمس معالم هذا العلم وأثره الدائم وعطائه الممتد، إما كليا وإما جزئيا، بالطعن في أبواب خاصة وأدلة إجمالية بعينها تحت غطاء التحليل العلمي واتباع المنهج العلمي في التفسير))(١).

((ولقد أدرك الفكر الحداثي: أن العائق الأكبر في تبيئة الحداثة والعلمانية الغربية في المجتمعات الإسلامية يكمن في هذه الأصول التي بها حفظ الإسلام وحفظت شريعته، فاتجه رأسا إليها من الأساس؛ سعيا في تفكيك المنهجية المعرفية الإسلامية وهدم بنائها بمعول الفكر الغربي المعاصر؛ وذلك من خلال هدفين عامين سعى لتحقيقهما، وهما محاولة التأكيد على ظنية ثبوت القرآن وحيا إلهيا، ومن ثم ظنية ثبوت الأصول الأربعة أصولا تشكل مرجعية نهائية.

والثاني، وهو مبني على الأول، محاولة التأكيد على تاريخية هذه الأصول، بمعنى استحالة أن تكون مطلقة متعالية عن تحكم الواقع المادي في تكوينها وإنتاجها، ومن ثم محدوديتها بزمانها الذي ظهرت فيه(٢).

ومن هنا كانت الأهمية البالغة لتناول (موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام) بدراسة تحليلية نقدية: تسعى إلى بيان تهافت نظرية الفكر الحداثي العربي التي أقام عليها نقده للتراث الإسلامي ومحاولته هدم منهجية المعرفة في الإسلام القائمة على أصول الاستدلال التي عليها تنبني عقائده وشرائعه، والتي يؤدي هدمها وتقويضها إلى هدم الإسلام كله)) (٣).

ثانيًا- يقع على رأس هذه الأغراض التغريبية: السعي في تغيير الهوية الإسلامية بسحب البساط

---

(١) رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم الأصول وتفنيدها، مرجع سابق (ص ١١).

(٢) ينظر نموذجا على هذا المسلك: د. حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، ص ٨٠٣.

(٣) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، مرجع سابق، ص ٦.

من تحت أقدام التراث الإسلامي؛ لأجل إفساح المجال للمشروع الحداثي، وذلك بمحاولة تفكيك التراث الإسلامي من الداخل بعد أن فشلت محاولات ضربه من الخارج[1].

ثالثًا- بخصوص اهتمامهم بكتاب **الرسالة**: يظهر أن الشعور بخطر محتوى كتاب الرسالة على المشروع الاستشراقي-الحداثي كان من أهم البواعث على نقد الرسالة الشافعية بهذا المنهج الذي تطرقنا إليه، وهذا يعكس إدراك المشروع الاستشراقي-الحداثي لمكانة كتاب الرسالة والأثر الذي أحدثته في بنية العلوم الإسلامية على نحو استفز أصحاب هذا المشروع لتفكيكها ومحاولة نقضها.

فقد أفصحت الدراسات الاستشراقية عن قيام الشافعي في رسالته بعمل لم يقم به سابقوه، حيث وضع نظرية محكمة امتازت بالتماسك المنطقي على نحو غير مسبوق[2]، وهو ما عبروا عنه بقيام الشافعي بتوسيع دائرة النص: بواسطة دعم حجية خبر الواحد، وتقرير حجية الإجماع ومنحه قوة النص، ما أعطى قول الفقيه سلطة النص بزعمهم[3]، ما أدى إلى إصابة العقل الفقهي بالجمود والانحدار بعد **الشافعي** كما زعم شاخت وبرانشفيك وتلاميذهم من الحداثيين العرب[4].

وعبر بعضهم بتعبيرات أخرى مغايرة في مبناها لكنها قريبة في معناها؛ كتعبير جورج طرابيشي (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث)، وقد أفرد في هذا الكتاب مساحة واسعة لنقد كتاب الرسالة، وزعم فيها أن الشافعي بترسيخه لـ(إسلام الحديث) في مقابل (إسلام القرآن) قد قضى على المرونة التي يتمتع بها المذهبان الحنفي والشافعي في التعامل مع النصوص[5].

---

(١) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، المرجع السابق، (ص ١٢).

(٢) ينظر: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٦.

(٣) ينظر: نصر حامد أبو زيد، الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، ص ١٧١. ويقارن بما جاء في دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية) عن الإجماع: ((والشافعي وحده هو الذي جعل من هذا المبدأ العام "أصلًا" مقررًا يعتمد عليه إلى جانب الأصول الثلاثة الأخرى. وإذ كان الإجماع لا يتعرض للمسائل التي لم تبت فيها الأصول الأخرى فإنه قد أصبح هو الذي يطبع بطابع التوكيد ما يقرره أصل آخر. ويرجع هذا الشأن الذي للإجماع إلى "العصمة" من الوقوع في الخطأ، وهي ميزة خص الله بها المسلمين. ويقال عادة في كتب الشافعي: إن كذا وكذا من القرآن الكريم أو السنة هو الأصل المعتمد عليه في أمر كذا "قبل" الإجماع، وينكر الوهابيون اليوم تعميم هذا المبدأ (يتبعون في ذلك المذهب الظاهرى الذي اندرس الآن)، ويقصرون الإجماع على اتفاق الصحابة. وهناك "فِرَق" - كالشيعة والإباضية- لا تدخلَ بطبيعة الحال في "إجماع" أهل السنة. ومنطوق هذا المبدأ الذي قرره الفقهاءَ هو كما ذكرناه آنفًا؛ ولكن تطبيقه كان في الحقيقة أوسع من ذلك. والحديث النبوى الذي يعد أساس الإجماع هو: "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة"، يضاف إليه الآية ١١٥ من سورة النساء التي يتوعد فيها الله "من يتبع غير سبيل المؤمنين"، والآية ١٤٣ من سورة البقرة ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾ (انظر شرح البيضاوى)؛ وعلى هذا فإنه يكون في مقدور الناس أن يخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم عقائد وسننا، لا أن يسلموا بما تلقوه عن طريق آخر فحسب. وبفضل الإجماع أصبح ما كان في أول أمره "بدعة" (أي فعلة مخالفة للسنة وبذلك تكون ضلالة) أمرًا مقبولًا)) موجز دائرة المعارف الإسلامية [الاستشراقية] (٢/ ٤٥٠).

(٤) ينظر: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، المرجع السابق؛ مقدمة المترجم/ أحمد الموصللي لكتاب (تاريخ النظريات الفقهية) ص ٧.

(٥) ينظر ص ٨٩ وما بعدها من هذا الكتاب.

نقد:

فات د. جورج طرابيشي ومن يقلدهم من المستشرقين –أمثال شاخت وبرانشفيك– أن الإمام مالكًا أدخل عمل أهل المدينة في نطاق ما له قوة النص، فصار في قوة السنة، فلو جرينا على ما قالوه يكون مالك قد وسع بذلك من مجال النصوص على نحو لم يأخذ به الشافعي الذي رفض الإقرار بحجية إجماع أهل المدينة، فلو ساغ نقد توسيع الشافعي لنطاق النصوص لساغ نقد مالك من باب أولى؛ لأنه أدخل في نطاق السنة ما أبى الشافعي إدخاله في نطاقها، وهو عمل أهل المدينة!

وبهذا نرد على د. نصر حامد أبي زيد وأضرابه ممن نسبوا إلى الشافعي توسيع نطاق السنة –بزعمهم– وخصُّوه بهذه الفرية[1]. وإنما سميتها فرية؛ لأن الشافعي لا يملك أن يوسع أو يضيق فيما يعتبر نصا؛ لأن هذه خاصة المشرع الذي يملك حق الإنشاء، وغاية الفقيه: أن يكون كاشفًا لا منشئا.

رابعًا– (التوصل إلى أرخنة[2] الإسلام) من خلال نقد أصول الشافعي:

أدرك المستشرقون والحداثيون خطورة العمل الذي قام به الشافعي على المشروع الاستشراقي والحداثي، ما دفعهم إلى العناية بدراسة الرسالة وبيان أثرها على حالة الفقه والأصول والعقل الفقهي بعد عصر الشافعي، بل تجاوز الشطط ببعضهم أن جعلوا الشافعي بمثابة المؤسس الثاني للإسلام، وسار بعضهم –كالدكتور عبد المجيد الشرفي– في هذا الاتجاه زاعما أن عمل الشافعي أسهم في تأسيس ما أسموه بـ(**إسلام التاريخ**) الذي ازدادت مساحته حتى غلب ما أسموه بـ(إسلام الرسالة).

وبهذا يؤول المشروع الحداثي في نقد أصول الفقه إلى القول بأن أصول الاستدلال الإسلامية هي من قبيل: (إسلام التاريخ) لا (إسلام الرسالة) بتعبير د./ عبد المجيد الشرفي، الذي أفصح بوضوح عن أن التمييز بينهما هو جوهر المشروع الحداثي وشرطُ الانتقال إلى مرحلة الحداثة، وبهذا سينتهي مفهوم (إسلام الرسالة) –في زعمه– إلى غير ذي معنى[3].

نقد مقصد الأرخنة:

الواقع أن ما أسموه بـ(إسلام التاريخ) مصطلح مضلل، يتهم الفقهاء والأصوليين بصناعة إسلام آخر، والواقع أن التيار الاستشراقي والحداثي هو الذي عمل على إصدار نسخة حداثية تضاهي الإسلام، وتتسق مع الفلسفة العلمانية، وزعموا أنها على الطريقة البروتستانتية، فهم في الواقع يرْمون الفقهاء والأصوليين بما يقومون هم به من: علمنة الدين وتبديل معالم شريعة رب العالمين.

(١) ينظر الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، ص ١٦١–١٧٠.
(٢) أي: القول بتاريخية الإسلام.
(٣) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، مرجع سابق (ص ١٣).

ويرمي هذا المسلك الحداثي إلى سهولة إزاحة العلوم الإسلامية من المكانة التي تحتلها في عملية الضبط المنهجي، لأن الدعوى التي سيدعيها الحداثيون أنهم لا يستهدفون الإسلام المنزل (إسلام الرسالة)، وإنما يستهدفون تحرير العقل المسلم من "أغلال" الإضافات التي أضافها الفقهاء والأصوليون –وعلى رأسهم الشافعي– وأدت لتقييد هذا العقل بقيود من وضع الفقهاء، بحسب زعمهم.

خامسا: سد باب البيان الشرعي (والنبوي خاصة):

بهذه الإزاحة لعلوم المنهج في الإسلام –وعلى رأسها أصول الفقه الذي تمثل الرسالة الشافعية دُرَّةَ تاجِه– تخلو الساحة للمشروع الحداثي الساعي في تقويض حجية (سلطة) النص[1]، وتقويض كل منهج أصيل يضبط التعامل مع النص.

وبهذا تصل هذه القراءات إلى غرض يمكن أن تسميته بـ(سد باب البيان)، وانفتاح النص على كل معنى يراد تفسير النص به[2]، ولو كان يبطل أحكام الشريعة وعلى الضد من المعنى الذي سيق النص لأجله.

يقول د. **محمد أركون**: ((القرآن نص مفتوح على جميع المعاني، و لا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يُغلقه، أو يستنفذه بشكل نهائي أو أرثوذكسي))[3] .

إذن، فهذه القراءات قائمة أساسا على مخاصمة (نظام البيان) في العلوم الإسلامية، والأولوية فيها لضرب مواطن القوة في العلوم الإسلامية التي قامت لخدمة النص الديني واستخراج ما فيه من معانٍ وأحكام ومعارف تعكس الثراء العلمي والمعرفي لهذا النص، وهو الثراء العلمي الذي يشكل الخطر الأكبر على الفلسفة الاستشراقية العلمانية؛ لأن ثراء النص يثبت حتمية اتساع مجال العمل بالدين واستحالة إقصائه كما هو المبدأ الأساسي في الفلسفة العلمانية.

ولهذا يركز البناء المعرفي الاستشراقي على محاولة تقويض كل إمكانية وكل أداة تدعم اتساع مجال النص وتثبت ثراءه ودوام عطائه، وعلى رأس هذه الأدوات ما يمكن أن نسميه بـ(أدوات البيان) وهي: العلوم والمعارف والأدوات العلمية التي تفسر النص، وتبين ما يحتويه من المعاني والأحكام والهدايات المتجددة، وعلى رأس هذه الأدوات: علوم اللغة والحديث وأصول الفقه.

ولهذا فإن محور الدراسات الاستشراقية والعلمانية هو ضرب كل قاعدة تحافظ على وجود نظام محكم للتعامل المنضبط مع النص؛ حتى يبقى مجال التعامل مع النص فوضى فيقول كل واحد ما يريد وينسب كلامه (الذي هو في الواقع أهواؤه) إلى الدين ونصوصه، فتنقلب الزندقة إلى دين

---

(١) لا تُفضّل كتابات المنظور الاستشراقي استعمال مصطلح (حجية النص)، وتفضل استعمال (سلطة النص)، وهو مصطلح استشراقي فرانكفوني يحمل دلالات سلبية في الخطاب الحداثي المعاصر.

(٢) وعبر بعضهم عنه بعبارة: (النص رياضيا يساوي عدد القراء). مآلات الخطاب المدني، ص ١٤٠

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: ١٤٥ .

مشروع، ويفقد الناس الثقة في النصوص، وهي الظاهرة التي سماها الفقهاء (ارتفاع الأمان عن نصوص الشريعة)، أو (فقد الثقة بألفاظ الشريعة) بتعبير الغزالي[1].

وبهذا صار (البنيان المعرفي الاستشراقي) يرمي أساسا إلى (سد باب البيان) ليبقى النص الإسلامي بلا بيان يشفي الغليل، وينفتح المجال لكل تأويل، فيقول من شاء ما يشاء، ويستخرج من النص ما يريد، ويكون النص مطية لكل هوى.

ويؤيد هذا الاستنتاجَ أيضا تصريح أمثال محمد أركون –الذي يعد من المستشرقين في نظر البعض، أو هو من تلاميذ المستشرقين ومجددي الاستشراق على أقل تقدير– بضرورة الإعراض عن القواعد التي قررها الشافعي والأصوليون في التعامل مع النص الشرعي، واتباع ما أسماه بـ(التفسير الرمزي) المنفلت من كل قيد.

وفي هذا يقول د. **محمد أركون**: ((إن القرآن لا يمكن اعتباره مجرد وثيقة أدبية وتاريخية، هذا يعني أنه يتوجب علينا بالضرورة **قلب المنهج الذي عرف حَظْوة على يد الأصوليين** القدامى والشراح والمحدثين))[2].

"ومعنى ذلك: أن يفسر القرآن وأن يفهم دلالات النصوص كما يشتهي، وهذا ما يؤكد إعجابه بـ(التفسير الرمزي) الذي لا يتقيد بقواعد اللغة، ولا بأصول الفقه، ولا يعنيه ما وضعه الأصوليون من أصول وضوابط في فهم الآيات القرآنية، والتفريق بين العام والخاص، والمطلق والمقيد[3].

كثيراً ما يكرر مصطلح الرمزية في فهم النص، وهذا وإن كان مما أنتجته الحداثة الغربية المعاصرة في الشعر والأدب، فإن أركون لا يخفي إعجابه بعلم الجفر الشيعي، الذي يقوم على التفسير الرمزي، أو ما يسميه بالرمزية السيميائية (الدلالية) في فهم وتفسير النص[4].

والواقع أن هذا التفسير الرمزي ما هو إلا إحياء (استشراقي) للتأويلات الباطنية (الغنوصية) المأثورة عن تيارات الزندقة وفرق المبتدعة التي ظهرت عبر التاريخ الإسلامي وتصدى أهل السنة لفاسد تأويلاتها بما يدحضها، ما جعل أئمة أهل السنة غرَضًا لمطاعن الإحياء الاستشراقي المعاصر لهذا التراث البِدْعي.

---

(١) إحياء علوم الدين (١/٣٧، ٣٨، ٤٩)، وينظر أيضا: د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط٢، ١٣٩٦هـ، ٢/٢٤٧ – ٢٥٢.

(٢) مجلة الهدى، ١٦/٣٠، نقلاً عن السامرائي، مرجع سابق، ص١٣٢. بواسطة: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص ٢٩.

(٣) ينظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ، ١/٢٤٠ – ٣٥٠، وينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، ص٢٨١ – ٢٨٢.

(٤) ينظر: السامرائي، مرجع سابق، ص١٠٦.

ويمجد **أركون** التفسيرات الباطنية فيقول: ((نجد بهذا الصدد أن القراءات الرمزية للصوفيين، والقراءات المجازية للغنوصيين الباطنيين هي أكثر خصوبة بالمعلومات والدروس لتجسيد أو تحيين العجيب المدهش المحتمل وجوده في القرآن))(1).

ثم يدعو إلى ظهور منهج جديد في التفسير يقوم على المنهجية السيميائية (الدلالية)، ثم التاريخية، ثم الأنثربولوجية لفهم الكتابات المقدسة(2).

يقول هاشم صالح -مترجم كتب د. محمد **أركون**-: ((يهدف **أركون** عن طريق استخدام المنهجية السيميائية (الدلالية) والألسنية في الصفحات التالية إلى تحرير القارئ المسلم من هيمنة النصوص المقدسة))(3).

ولا عجب وقد قالت أرزولا غونتر –زميلة أركون– إن أركون كان له اهتمام كبير بالفكر الباطني(4).

وهو الاهتمام المشترك الذي نلاحظه لدى عامة المستشرقين وسائر تلاميذهم من النخبة العربية (أعجمية الفكر) المنسحقة –حضاريا وثقافيا– أمام الفكر الغربي.

وفي معرض ردِّ التهامي نقرة على مَنْ يمثلون هذا الاتجاه يقول: ((لقد اشتمل القرآن الكريم على صور تمثل الرمزية العربية في الإيجاز والتعبير غير المباشر الذي قد يخفى على غير الأذكياء، لا الرمزية التي يتحدث عنها المجددون بأنها فيض من مشاعر ذاتية، شبيهة بالتهويمات والرؤى والأحلام والغموض، هذه المشاعر كثيراً ما تتحول إلى ألغاز وطلاسم، لا يملك مفاتيحها غير أصحابها. والناس يختلفون في فهم ما تدل عليه الرموز باختلاف مشاعرهم ونوازعهم))(5).

وكيف يُسوِّغُ أركون لنفسه تبديل معاني ألفاظ القرآن مع مرور الزمان والمكان، والله قد حظر على نبيه أن يُبَدِّل شيئاً من القرآن من تلقاء نفسه.

والتفسيرات الرمزية لدى أركون امتدادٌ لمذهب الرمزية لدى فرويد، وماركس، ونيتشه، والتي ترى أن الرمز حقيقة زائفة لا يجب الوثوق به، بل يجب إزالتها وصولاً إلى المعنى المختبئ وراءها.

فهي مجرد وسيلة إلحادية للثورة على كل غيبي مقدس، وأن الوحي الإلهي – كما يزعمون – مجرد أسطورة لا حقيقة له.

---

(1) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص199.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص93.

(3) المرجع نفسه، ص93 الحاشية.

(4) ينظر: أرزولا غونتر، محمد أركون ناقد معاصر للعقل الإسلامي، دار النشر: إيرغون، عام 2004م، بواسطة: الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، ص 9.

(5) سيكولوجية القصة، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1974م، ص175.

وفي معرض رد التهامي نقرة على من زعم وجود الرمزية والخيالية في القرآن يبدأ بإيضاح مفهوم الرمزية في الأدب الحديث فيقول: ((الرمزية في الاصطلاح الأدبي الحديث: جعل الكلمة كالصدى الآتي من بعيد، فهي لا تقصد لذاتها، ولا تستعمل للمعنى الذي وضعت له، ولكن لعلاقتها بحقيقة أخرى تثيرها هذه الكلمة في النفس.

وقد جعل الرمزيون لكل ظاهرة نفسية أو فسيولوجية علاقة بالعالم المثالي، فالنهر يرمز إلى القدر، والشمس الغاربة ترمز إلى المجد الغارق، وهكذا... فالرمزية -في مفهومها الحديث- هي: المثالية والغموض أقرب منها إلى الواقعية والوضوح، وهي -بهذا الاعتبار- تتجاوز عقول الذين جاء القرآن لهدايتهم، وخاطبهم بما يفهمون))[1].

ولهذا يعمل التأويل الاستشراقي على تحطيم كل أدوات البيان النقلية والعقلية؛ فيبدأ بالسنة باعتبارها البيان الرئيس للنص القرآني، وكذا ينكر الإجماع؛ إذ يتوقف عليه بيان بعض الأحكام الشرعية التي لم يرد النص فيها، فيبين الإجماع المعنى المراد من احتمالات النص؛ مثل (تقديم الوضوء على الصلاة) على خلاف ما قد يفهم من ظاهر آية الوضوء، وبدهي -في هذا السياق- أن يستهدف علم الأصول باعتباره من أهم أدوات البيان، بل وصل الحال ببعضهم أن أنكر علوم اللغة تحت عنوان: (يسقط سيبويه)[2].

ويتحصل من كل هذا: تكسير وتحطيم كل وسيلة لبيان مراد الحق من الخلق، ويتسع المجال لتلاعب كل متلاعب، وعبث كل عابث.

وينتج عن هذه العملية تحقيق هدف آخر للفكر الاستشراقي وهو عزل الشريعة بأجمعها عن الواقع الاجتماعي حاكما عليها بالتهميش التاريخي وإظهارها بمظهر العاجزة عن القيام بمهماتها (القانونية) في ظل الحداثة[3].

وفي ختام هذا المبحث يتلخص: أن القراءات الاستشراقية-الحداثية لعلم الأصول ورسالة الشافعي .. ترمي إلى نقض إحكام النظريات الأصولية في ضبط عملية الاستنباط، رافعة لواء التجديد غير محدد المفهوم، الأمر الذي يفسح مجالا لبسط نفوذ هذا المشروع الفكري على الساحة الفكرية الإسلامية، وخدمة عملية العلمنة الشاملة.

---

(١) سيكولوجية القصة، مرجع سابق، ص١٦٧ – ١٦٨.

(٢) عنوان كتاب لـ(شريف الشوباشي).

(٣) مقدمة المترجم/ أحمد الموصللي لكتاب (تاريخ النظريات الفقهية) لوائل حلاق، ص ٧.

المبحث الثالث

رؤية المستشرقين والتغريبيين لمكانة كتاب الرسالة وأثره في علم الأصول

تمهيد:

تبين فيما سبق كيف أن إدراك الفكر الاستشراقي والحداثي لمكانة علم الأصول في الفكر الإسلامي قد حملهم على الاهتمام بنقده؛ في محاولة لإزاحة عقبة مهمة تقف على طريق تمكين التأويل الحداثي الساعي في محاولة تقويض "نظام البيان" في العلوم الإسلامية، والذي يحتل علم الأصول موقعا مركزيا في قلبه.

بل يرى الباحث إبراهيم السكران: أن علم الأصول ((ربما يكون أكثر علوم الإسلام تعرضا للتشكيك والارتياب والقدح في الخطاب الحداثي المعني بإعادة تأويل التراث)) [(١)].

ويقع كتاب الرسالة موقعا عظيما في البناء الأصولي، ما جعله هدفا مهما للنقد الاستشراقي-الحداثي.

وقد ظهر بالبحث في القراءات الاستشراقية-الحداثية أن المكانة التي شغلتها رسالة الشافعي — وفقا لهذه القراءات- تتجلى في عدة نواحٍ أفردت لها المطالب الآتية:

المطلب الأول- دعوى تأثير رسالة الشافعي في تضخيم سلطة السلف، ومناقشتها.

المطلب الثاني- أثر رسالة الشافعي في توحيد السلطة العلمية.

المطلب الثالث- دعوى احتكار الشافعي للوظيفة القانونية والتشريعية، وتفنيدها.

المطلب الرابع- دعوى مسؤولية الشافعي عن عقم علم الأصول، وتفنيدها

المطلب الأول

دعوى تأثير رسالة الشافعي في تضخيم سلطة السلف، ومناقشتها

وفيه فرعان: أولهما لعرض مضمون الدعوى، وثانيهما لنقدها، على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

تقوم هذه الدعوى على الزعم بأن العمل الذي قام به الشافعي في كتاب الرسالة أدى إلى تضخيم سلطة السلف على حساب النص؛ لأن عمل الشافعي أدى إلى جعل قول الفقيه بمترلة

---

(١) التأويل الحداثي للتراث، مرجع سابق، (ص ١٨٨).

النص؛ حيث إن الشافعي رسخ حجية الإجماع، والإجماع المحتج به عبارة عن اجتماع أقوال الفقهاء، فصارت أقوال الفقهاء حجة بمترلة النص؛ بسبب تأصيل الشافعي لحجية الإجماع على هذا النحو.

ومن جهة أخرى اتهم بعض المستشرقين ومقلديهم الشافعي بأنه خلع صفة السنة على أقوال لبعض الفقهاء وأدخلها في دائرة الأحاديث النبوية. وهذه الدعوى ادعاها جوزيف شاخت ومستشرقو دائرة المعارف، وتبعهم بعض مقلدي المستشرقين مثل: د. نصر حامد أبو زيد ود. محمد أركون، ود. حمادي ذويب. ووفقا لهذا الزعم يكون الشافعي قد منح أقوال السلف سلطة النص، فكانت المحصلة هي: تضخيمَ الشافعي سلطةَ السلف بمنح كلامهم قوة النص واجب الاتباع[1].

الفرع الثاني

نقد مضمون الدعوى

ظاهر ما في هذه المزاعم من التهافت؛ لأن الشافعي لم يبتكر أصل الإجماع كما زعموا، وإنما استشهد على حجيته بأدلة إضافية تكشف عن حجيته الثابتة والمعمول بها من قَبْل الشافعي[2]، فعمل الشافعي هو دعم حجية الإجماع بإضافة أدلة أخرى تدل على حجيته، ولم يكن الشافعي مخترعا لحجية الإجماع، ولا مسبغا سلطة النص على أقوال المجتهدين كما زعموا، كيف ومذهبه الجديد –على المشهور– هو عدم الاحتجاج بقول الصحابي الواحد، وهذا منصوص عليه في كتب المستشرقين أنفسهم![3].

ومن جهة أخرى فالشافعي لم يخلع صفة السنة على أقوال الفقهاء، وإنما أثبت حجية خبر الآحاد بأدلة متراكمة يتعذر على الباحث المنصف ألا يسلم بعدها بحجية خبر الآحاد من حيث المبدأ، وإن تباينت آراء العلماء في شروط الاحتجاج بخبر الواحد، مع الاتفاق على حجيته في الجملة.

---

(١) موجز دائرة المعارف الإسلامية [الاستشراقية] (٢٩/ ٩٠٤٣)؛ الجابري: تكوين العقل العربي (١٠٥)، بنية العقل العربي للجابري (٢٢)؛ جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص ٧٧٩.

(٢) كشف الأسرار (شرح أصول البزدوي)، لعلاء الدين البخاري الحنفي (٢٢٧/٣).

(٣) جاء في موجز دائرة المعارف الإسلامية [الاستشراقية]: ((ولا يدخل في الإجماع اتفاق العوام، كما أن رواية صحابي واحد كانت ملزمة للأجيال اللاحقة، وهذا هو رأى الشافعي في أول أمره قبل انتقاله إلى مصر، ولكنه رأي لا يقول به أحد الآن))، وهذا الكلام فيه نظر؛ وإنما نقلته هنا؛ لتوثيق أن هذه الموسوعة الاستشراقية تقر بأن الشافعي لا يرى حجية قول الصحابي في المذهب الجديد. ينظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، (٤٥٠/٢)، تحرير: م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد، ر. باسيت، ر. هارتمان، إعداد وتحرير وترجمة/ إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، عبد الحميد يونس، ونخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية، المراجعة والإشراف العلمي: أ. د. حسن حبشي، أ. د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، أ. د. محمد عناني، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

وهذه شبهة واهية أشبعها العلماء والباحثون دراسة، وفندوها تفنيدا منذ عهد **جولــدزيهر**[١] **وشاخت** إلى يومنا هذا[٢].

ومن تهافت هذه المزاعم: أن أصحابها يتكلمون كما لو كان الشافعي شخصية مسيطرة إلى الحد الذي أخضع جميع العلماء لقوله، وهذا وهم ظاهر، فلو كان الشافعي قد منح الحجية لما ليس بحجة لما سكت عنه بقية العلماء، وقد خالفوا الشافعي في مسائل عدة. وحجية الإجماع أقر بهـــا غير الشافعي كما أقر بها الشافعي[٣]، فيظهر بطلان المزاعم التي توهم القارئ بانفراد الشافعي في إثبات حجية الأصول الشرعية. وإنما تميز الشافعي بالتوسع في التقرير للأدلة، لا في ابتداء الإنشاء للأصول الذي هو خاصة المشرِّع؛ إذ وضَع الشافعي في رسالته نظرية أشد إحكامًا في تقرير حجية الأصول وشرح أنواع البيان، وبيان مراتب الأدلة، فقرر هذه المباحث ورتبها على نحو لم يـــسبق إليه، لا أنه ابتكر أصولا لم يقل بها سابقوه، فهذا مما لا يتأتي للشافعي ولا لغيره من آحاد الأئمـــة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

---

(١) جاء في التعليقات على مادة (الحديث) في دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية): ((لكاتب المقال أن يطمئن إلى جولدسيهر وآرائه وأبحاثه، إذا ما راقت له وصادفت هوى نفسه، أما نحن –رجالَ الحديث ونقاده– فنأبى أن نقيم له وزنًا، لا عن عصبية وهوى، ولكن عن برهان وحجة. لم أقرأ مؤلفات جولدسيهر التى يشير إليها كاتب المقال، لأنها لم تترجم إلى العربية، ولكننى قرأت له كتابًا ترجمه أحد علماء الأزهر، وهو كتاب (المذاهب الإســـلامية فى تفسير القرآن) فرأيته نقل شيئًا فى القراءات عن كتب مطبوعة، فحرف فى النقل عن عمد، ونسب إلى أكثر القراء قراءة شاذة باطلة، جعلها قراءة أكثرهم. (ص ١٩ من المصدر المذكور طبعة القاهرة ١٩٤٤) وقد نقدت عملـــه هذا فى (مجلة المقتطف فى المجلد ١٠٥ فى عدد ديسمبر سنة ١٩٤٤ ص ٤٦١ – ٤٦٣)، وقلت هناك بعد أن بينت بطلان ما نسبه لأكثر القراء: "لا تظن بعد هذا أن مؤلف الكتاب أخطأ فيما حكى، إنما الواضح الذى لا يـــشك فيه أنه علِم الصحيح وعدل عنه، ونقل غيره عارفًا أن القراء أجمعوا تقريبًا على القراءة المعروفة، ثم نسب القـــراءة الشاذة إلَى أكثرهم". فجولدسيهر لو عاملناه بما نعامل به رواة الحديث من النقد، بعد أن نغضي عن شروط العدالة المعروفة للعلماء، ونتمسك منها بشرط الصدق وحده، وجدنا أنه ممن لا يجوز قبول نقله فى شـــيء أصـــلا، لأن الصدق والأمانة فى الرواية شرط فى قبول ما ينقل الناقل، فإذا ثبت أنه جانب الصدق فى روايته ولو مرة واحـــدة سقط كل ما يرويه وبطل، لا تقبل له رواية بعد ذلك إلا أن يثبت أنه أخطأ و لم يتعمد الكذب، وجولدسيهر تعمد أن ينسب إلى أكثر القراء غير الحقيقة فى شيء مادى يلمسه كل قارئ، نقله عن كتب مطبوعة فى أيدى الناس، وكان جريئًا جدًا إذ أشار إلى المواضع التى ينقل منها بالجزء والصفحة، ظنًا منه أن القراء يصدقون نقلـــه، فـــلا يرجعون إلى ما ينقل منه! !)). موجز دائرة المعارف الإسلامية (١١/ ٣٥١٥)، التعليقات على مادة (الحديث).

(٢) وفي بحث: (نقد نظرية المدار)، للدكتور فهد الحمودي، دراسات موسعة في نقض نظرية المدار (مدار الإسناد) عند المستشرق شاخت ومن لف لفه من الشاختيين الذين رددوا مزاعم جوزيف شاخت عن ابتكار الأحاديث ونسبتها للنبي صلى الله عليه وسلم منذ عصر الشافعي، وللدكتور/ محمد مصطفى الأعظمي عدة دراسات موسعة في تفنيد هذه المزاعم لخصها د. فهد الحمودي في بحثه المذكور، كما ينظر دراسات: الشيخ عبد الغني عبد الخالق: حجية السنة؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ ود./ مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، القـــاهرة، دار السلام.

(٣) ينظر: كشف الأسرار (شرح أصول البزدوي) لعلاء الدين البخاري الحنفي (٢٢٧/٣).

ولهذا فإن ما وصف به د. محمد عابد **الجابري** الشافعي من أنه "المشرع الأكبر للعقل العربي" استنادا إلى أن الشافعي ((لم يحصر اهتمامه في الجوانب البيانية البلاغية في القرآن، بل اهتم أيضا، وبكيفية خاصة، بالمضامين التشريعية في الخطاب القرآني، وبكيفية استخلاص واستنباط هذه المضامين، وبذلك كان –بحق– أول واضع لقوانين تفسير الخطاب البياني[١])) خطأ كبير منه.

والبحث وإن كان لا يقر د. **وائل حلاق** على نقده لتأسيس الشافعي علم الأصول، إلا أن مجمل كلام وائل حلاق في هذا الصدد مهم في نقد ما يشاع في الخطاب الاستشراقي/ الحداثي من استسلام من جاءوا بعد الشافعي لرؤيته.

ومن مكامن أهمية نص وائل **حلاق** –الذي سيرد بعد سطور– أنه يأتي من داخل البنية الأكاديمة الاستشراقية ليزعزع مقولات استشراقية يتم التعامل معها على أنها مسلمات من قبل مقلدي الاستشراق، وفي هذا يقول د. **وائل حلاق**: ((ما أنجزه ابن سريج وجيله والجيل اللاحق له؛ قد وقع نسبته إلى الشافعي باعتباره أول من ألف وجمع، أي على أساس أنه قد أرسى علم الأصول في أهم جوانبه. والحقيقة: أن الشافعي لم يفعل تقريبا شيئا يذكر في تأسيس أصول الفقه رغم أنه سبق أن دافع عن هذا التأليف في شكله الأولي. ولكن لم تلق نظريته القبول في أوساط الفقهاء، وبقي عدد أتباعه حتى عهد ابن سريج قليلا. إلا أنه من المرجح أن تكون أطروحته المتواضعة هي التي سهلت على ابن سريج وتلامذته أن ينسبوا تأسيس علم الأصول إليه)) [٢].

وإنما آثرت هذا النقل عن د. وائل حلاق –رغم ما عليه من مؤاخذات– لما فيه من نفي فكرة الإذعان المطلق للشافعي التي يشيعها الخطاب الاستشراقي/ الحداثي، كقول حمادي ذويب مثلا: ((نسجل أن الأصوليين كانوا عيالا على الشافعي ... وعلى هذا الأساس غلب التقليد والتكرار على المدونة الأصولية)) [٣].

أما وصف وائل حلاق عمل الشافعي بالتأليف والجمع فهو ما لا أوافق عليه وائل حلاق، لأن الشافعي في رسالته لم يكن مؤلفا جامعا كما يفهم من كلامه، وإنما كان صائغا لنظرية محكمة البنيان في الإثبات والاستنباط، حتى إن محقق الرسالة الشيخ أحمد شاكر رأى أن رسالة الشافعي ليست أول مصنف في علم الأصول فحسب، بل أول مصنف في علم أصول الحديث أيضا[٤].

خاتمة وتلخيص:

إذن، يتلخص في نهاية هذا المطلب: أن رسالة الشافعي لم تؤد إلى تضخيم سلطة السلف، إذ

---

(١) الجابري، بنية العقل العربي ص ٢٢.

(٢) وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ص ١٨٣.

(٣) السنة بين الأصول والتاريخ، د. حمادي ذويب، ص: ٣٠٠

(٤) الرسالة بتحقيق الشيخ أحمد شاكر ص ١٣، ط: القاهرة، مكتبة دار التراث، ط الثانية.

الحجية (التي يعبرون عنها **بسلطة النص**) إنما هي للكتاب والسنة والأدلة المستندة إليهما، وهـــذا مقرر من قَبْل الشافعي، وإنما كان جهد الشافعي: لا في الإنشاء لهذه الحجية، بـــل في الإثبـــات والتقرير، وحسن الجمع والترتيب، ودقة المناظرة.

***

المطلب الثاني

أثر رسالة الشافعي في توحيد السلطة العلمية في رؤية المنظور الاستشراقي، ومناقشته

تحدثت بعض القراءات التغريبية عن مصطلح: (**السلطة العلمية**)، وقصدوا بها في نطاق علم الأصول أنه: ((في ضوء مركزية النص المؤسِّس في حياة الجماعة الإسلامية فقد أورث علم الأصول وعيًا لدى أصحابه بامتلاكهم سلطة علمية دفعتهم إلى تأكيدها تلك التجارب التي خاضوها مع رجل السلطة السياسية في تاريخ الإسلام، كما لمسوا آثار سلطتهم بين الجماهير ... وليس كلام **الشافعي** في باب العلم من رسالته إلا تأكيدا لدور تلك السلطة العلمية في تقنين [السلطة] السياسية)) [1].

وفي هذا المطلب يعرض البحث مقولة المنظور الاستشراقي عن توحيد رسالة الشافعي ما أسموه بـ(السلطة العلمية)، مع مناقشة هذه المقولة والكشف عن علاقتها بما تقدم بيانه من منهجية التسييس التي تعامل بها المنظور الاستشراقي مع الرسالة الشافعية.

ويأتي الكلام على فرعين: أولهما لعرض مقولة (توحيد الرسالة للسلطة العلمية)، وثانيهما لمناقشتها، على الوجه الآتي:

الفرع الأول
عرض مضمون الدعوى

في إطار تقييمها للمكانة التي شغلتها رسالة الشافعي في التراث الإسلامي .. تحدثت بعض القراءات المعاصرة عن إسهام رسالة **الشافعي** فيما أسمته بـ(توحيد السلطة العلمية)؛ نظرا لما كان لهذه **الرسالة** من دور مؤثر في تقريب وجهات النظر بين المدارس الفقهية الكبرى في عصر **الشافعي**.

وفرق د. عبد المجيد الصغير بين السلطة السياسية والسلطة العلمية، وقرر أن رسالة الشافعي أسهمت في توحيد السلطة العلمية؛ حيث إن الشافعي أسهم في تقريب الفجوة التي اتسعت في هذا العهد بين أهل الرأي وأهل الحديث، ما أفضى إلى جمع أشتات نظرية الاستنباط الفقهي على نحو أكسب الفقيه قوة إضافية، وهذه القوة العلمية –التي يكتسبها الفقيه من امتلاكه القدرة على تفسير النص وتأويله– يسميها د. عبد المجيد الصغير بـ(السلطة العلمية). وفي هذا يقول د. عبد

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٨٣.

المجيد الصغير: ((استخدم الشافعي علم الأصول في محاولة تحجيم طغيان رجل السلطة من خلال وضع كوابح مفاهيمية، بواسطة تقنين المفاهيم الأصولية المتداخلة؛ مثل مفاهيم الشرعية والطاعة والأمر والنهي والإجماع والواجب)) [1]

الفرع الثاني

مناقشة مضمون الدعوى

يبدو د. عبد المجيد الصغير متأثرا في هذا الاستعمال بنظرية الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو عن العلاقة بين المعرفة والسلطة، حيث يجعل للمعرفة قوة معنوية تكسبها نوعا من أنواع السلطة في الجماعة.

والبحث يتعامل بحذر شديد مع إقحام هذه المصطلحات الفلسفية في تفسير الظواهر المعرفية في الإسلام بعد أن شاع في أدبيات القراءات المعاصرة استخدام المدخل الفلسفي في تفسير ظواهر العلم الإسلامية.

ولا مشكلة في أن يُنظَر إلى المعرفة على أنها تمنح صاحبها قوة أو نفوذا معنويا في المجتمع، سواء أسمينا هذا النفوذ المعنوي باسم (السلطة) أو باسم آخر، وإنما يرى البحث أن مشكلة هذا المنحى الحداثي التغريبي في تفسير الظواهر العلمية أنه يقوم على تكهنات غير مثبتة تحاول تفسير كلام العالِم -أو النص محل البحث- بلا برهان يثبت وجود هذا القصد لديه؛ فمثلا: افترض د. عبد المجيد الصغير -كما تقدم- أن الشافعي كان يقصد من تدوين الرسالة كبح جماح السلطة السياسية بواسطة توحيد السلطة العلمية، ووضع ضوابط علمية تكفل عدم قيام رجل السياسة بتأويل النص بما يوافق هوى صاحب السلطة، ومشكلة هذا الطرح -وإن كان في ظاهره ثناء على عمل الشافعي- أن إثبات وجود هذا القصد لدى الشافعي عند تدوين الرسالة لا يقوم إلا من كلام الشافعي نفسه، وكلام الشافعي في رسالته لا يساعد على هذا الفهم، فيبدو على محاولات صاحب هذا المنحى نوع من التكلف في إثبات القصدية السياسية لدى رجل العلم في الإسلام، مع أن رجل العلم قد يكون خالي الذهن من هذه القصدية عند تدوين العلم أو الكتاب. وهذه سمة بارزة في القراءات المعاصرة التي تأثرت بمناهج العلوم الإنسانية الحديثة في دراسة تاريخ الأفكار في حركة العلم عند المسلمين[2].

وعليه فالذي يختاره البحث في هذه القضية: أن الشافعي عمل على توحيد المنهج، أو تقريب

---

(١) د. عبد المجيد الصغير: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (ص ١٤٣، ١٥٠)، ط: رؤية.

(٢) وينظر للمزيد في نقد هذا المنحى: رؤية المستشرقين والمستغربين، المرجع السابق (ص ١٢) وما بعدها.

المناهج الفقهية والعلمية بعضها من بعض بحيث تقل درجة الخلاف بين هذه المنـــاهج إلى أقـــل مستوى ممكن، فهذا ما يظهر من صنيع الشافعي.

أما ادعاء أن الشافعي قصد من عمله في الرسالة توحيد السلطة العلمية؛ لمقاومـــة الـــسلطة السياسية .. فلا نملك أن ننكر بالكلية وجودَ هذا القصد لدى الشافعي؛ لاحتمـــال أن الفقيـــه الأصولي كان يقصد بعلمه وضعَ ضوابطَ تمنع السلطةَ من التغوُّل واقتحام ساحة الفتوى بغير حق، لكن هذا يبقى احتمالا لا نجد من كلام الشافعي ما يصل به إلى درجة الرجحان بحيث يـــستقيم ادعاء وجود هذا القصد لدى الإمام الشافعي وهو يضع رسالته كما ادعى الدكتور عبد المجيـــد الصغير ومن سلك هذا المسلك.

***

المطلب الثالث

دعوى احتكار الشافعي للوظيفة القانونية والتشريعية، وتفنيدها

وفيه فرعان: أولهما لعرض مضمون الدعوى، وثانيهما لنقدها، على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

هذه الدعوى ظهرت في كتابات المنظور الاستشراقي بعبارات مختلفة، وادعاها صراحةً محمد أركون(١)؛ حيث زعم أن الشافعي هو الذي بدأ فيما أسماه بـ(احتكار الوظيفة القانونية والتشريعية)، ومن بعده أجيال العلماء التقليديين، وأصّل الشافعي بذلك لهيمنة الدين والعقيدة على كل مجالات الحياة. وتفسير هذا الاحتكار المزعوم: أن الشافعي بمنهجه الأصولي كان محكوما بهاجس توسيع مجال النصوص؛ لتضييق مجال الاجتهاد العقلي، وهو ما أدى لإغلاق باب العقل والرأي والاجتهاد بذرائع شرعية ومقولات إسلامية، وبهذا يكون العقل الإسلامي(٢) -فيما يتعلق بالفقه والتشريع- قد ضُرب تماما وأغلق بصورة شبه نهائية، فشروط الشافعي أغلقت باب الاجتهاد فعليا منذ عهده، وليست رسالته إلا الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير: بأن الشريعة ذات أصل إلهي، فكان الشافعي بهذا هو منظّر المنهجية التقليدية بقوله : (جهة العلم الخبر)، وكان يستخدم طريقة ملتوية في فهم الآية: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾ [التغابن: ١٢]، ذلك الذي تسميه التقاليد إماما مجتهدا كان هو المشرع الأكبر للعقل العربي؛ لأنه جعل النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته، وواضح أنَّ عقلًا في مثل هذه الحالة لا يمكن أن ينتج إلا من خلال إنتاج آخر؛ ولذلك فمن غير المقبول اليوم أن نتمسك بمنهج الشافعي الأصولي؛ إذ فهم الكتاب والسنة على نحو فهم الشافعي وتأويله لا يؤديان إلا إلى مأزق منهجي لا عهد للأسلاف به(٣).

---

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر ص ٧٣، ٢١٣.

(٢) يعرِّف التغريبيون (العقل الإسلامي) بأنه: هذا العقل المتقيد بالوحي أو المُعطَى المترل، ويقر بأولوية المعطَى المترل؛ لأنه إلهي، وأن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي، أي: فهم وتفهيم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد، ثم الاستنتاج والاستنباط منه، فالعقل تابع وليس بمتبوع، اللهم إلا بالقدر الذي يسمح به اجتهاده المصيب بفهم وتفهيم الوحي. ولا يقر التغريبيون بذلك، ويصبون كل انتقاداتهم على علاقة العقل بالمُعطى المترل، وعلى رضاه بأن يبقى دائماً في الدرجة الثانية، أي: في حدود الخادم دون أن يجرؤ أبداً على مبادرة أو سؤال أو تأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء. ينظر: أبعاد التخريب العلماني: محمد أركون.. أنموذجاً، بقلم: د. أحمد إبراهيم خضر، مجلة البيان (١٢٣/ ٤٦).

(٣) العلمانيون والقرآن الكريم .. تاريخية النص، د. أحمد إدريس الطعان ص ٣٨٦، دار ابن حزم. وأحال الطعان إلى: =

وفي هذا السياق يقول أيضا د. مهندس/ محمد شحرور: ((لقد تحدثنا عما في بعض كتب التراث ... لكننا نرى أن جوهر القضية ليس في هذه الكتب، بل في الأصول التي تأسست وتجذرت في القرن الثاني الهجري ووضعت أسس المنطلقات لهذه الكتب وغيرها وللفقه الإسلامي ... ونرى أنه لا بد من إعادة تأسيس هذه الأصول من جذورها، ولا بد من إعادة النظر في الجذور التي انطلق منها السلف تطبيقيا في قول ما قالوه وكتابة ما كتبوه.

لقد بدأ في القرن الثاني الهجري وضع أسس الفقه الإسلامي على يد الشافعي في كتابه الرسالة، وتواكب ذلك مع وضع سيبويه لعلم العربية في كتابه المشهور الذي أقر فيه بالترادف ... ولا ريب أن الشافعي تأثر بمذهب الترادف هذا، إلى حد صرفه عن التشدد في رواية الحديث النبوي باللفظ وتجويزه الرواية بالمعنى، لكن هذه الإشكالية اللغوية لم تكن الوحيدة التي أثرت فيما رواه الشافعي وأرساه وكتبه، فثمة إشكاليات عديدة أخرى نستعرضها فيما يلي:

إشكالية اجتماعية دينية: فقد انطلق الشافعي من أن عصر النبوة والخلفاء الراشدين الأربعة هو عصر الإسلام، وأن كل ما طبق فيه من قرارات وتعليمات وأوامر ونواه هو عين الإسلام. وكما أن كل شيء كان حراما في العصر الجاهلي كذلك كل ما تم إقراره في عصر النبوة والراشدين هو الحلال، وما تم النهي عنه هو الحرام، ومن هنا انبذرت بذور ذهنية التحريم في العقل العربي الإسلامي، وعلى هذا الأساس تم تعريف الكتاب والسنة والإجماع والقياس واعتبرت مصادر للتشريع. يقول الشافعي: ((على أنه ليس لأحد أبدا أن يقول لشيء حل ولا حرام إلا من جهة العلم، وجهة العلم: الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس)) الرسالة ص ٩٠. ويقول: ((كل ما سن رسول الله مما ليس في كتاب وفيما كتبنا في كتابنا هذا من ذكر ما من الله به على العباد من تعلم الكتاب والحكمة، دليل على أن الحكمة سنة رسول الله.. فيجمع القبول لها في كتاب الله ولسنة رسول الله القبول لكل واحد منهما على الله)) [الرسالة ص ٣٢، ٣٣].

والإشكالية هنا: هي أن عصر النبي والراشدين -بكل أبعاده وسلوكياته وثقافته- أصبح جزءا من الدين، أي: تم تحويل الثقافة إلى دين. والسبب في ذلك هو: التداخل والالتباس في مفهومي الإسلام والإيمان انطلاقا من الترادف. فقد ساد الاعتقاد بأن المؤمنين بمحمد (ص) وبرسالته هم وحدهم المسلمون ... لقد تواكب تدوين الحديث والتفاسير، وتأسيس أصول النحو والصرف فيها. ولكن كما انتصرت مدرسة الحديث (الشافعي) على مدرسة الرأي (أبي حنيفة) وكما

أركون: تاريخية الفكر ٢١٣، ٢٩٧؛ أركون: نافذة على الإسلام ص ٩٩؛ الجابري: بنية العقل ص ٢٢؛ الجابري: تكوين العقل العربي ص ١٠٥-١٠٦؛ د. رفعت فوزي عبد المطلب "نقض كتاب نصر حامد" ص ١١٠؛ الصادق بلعيد: القرآن والتشريع ١١، ٢٧٦؛ عبد المجيد الشرفي: لبنات ص ١٤٣؛ شحرور: نحو أصول جديدة ١١١؛ عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص ١٨٤-١٨٥.

انتصر النقل على العقل فقد انتصر القالب النحوي القواعدي على الدلالة والمعنى في النظم. وأهمل بالتالي الجانب البلاغي)) [(١)].

الفرع الثاني
نقد مضمون الدعوى

لا يخفى ما في هذه الدعاوى من اعتساف وقلب للحقائق، فضلا عن ترديد كلام المستشرقين بحذافيره ترديدا أعمى[(٢)] باعتباره من المسلمات:

فالحديث عن (السلطة العلمية) فيه ما ذكرناه قبلُ من توظيف هذا المصطلح (ما بعد الحداثي) في سياق مختلف؛ حيث إن عمل الشافعي كان في توحيد المنهج، والتقريب بين أفكار المدارس الإسلامية، ولا أملك من كلام الشافعي ما يدل على وجود قصد سياسي لديه يختفي وراء السطور التي سطرها في رسالته.

أما الحديث عن **احتكار** الشافعي لما أسموه بـ(السلطة العلمية) فهو أعجب؛ لأن القائلين بهذا الزعم يخيلون للقارئ أن الشافعي لم يكن له مخالفون من الأئمة وأتباع المذاهب الذين لا يسلمون له بكل ما قال: إن في الأصول، وإن في الفروع!

والواقع: أن خلافهم للشافعي قد استمر، حتى إن كثيرا منهم لم يسلم بوضع الشافعي لعلم الأصول أصلا، ورأوا أن بعض الأئمة كتبوا في الأصول قبل الشافعي، وإن كان هذا خلاف ما أميل إليه؛ لأن فضل الشافعي ليس في السبق إلى التطرق لمسائل الأصول، وإنما في السبق إلى تدوين نظرية محكمة في الإثبات والاستنباط أسهمت في التقريب بين المدارس العلمية، وهو ما لم يُسبق إليه الشافعي فيما يبدو لي، لكني آثرت الإشارة هنا إلى منازعة المنازعين في وضع الشافعي لأصول الفقه، بالمعنى الذي تقرر آنفًا؛ لأنها تدحض كل زعم يوهم استسلام الجماعة العلمية للشافعي على هذا النحو الذي

---

(١) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور ص ١٧١.

(٢) قارن ما ذكره شحرور هنا عن تاريخ شيوع أحاديث الآحاد، وبين هذا النص الوارد في موجز دائرة المعارف الإسلامية [الاستشراقية] في ترجمة الإمام أبي حنيفة: ((وقد جرى على نهج ممثلي المذاهب الأخرى، كارآء أهل المدينة، فكان مثلهم قليل الميل إلى العدول عن مذهب السلف بالنسبة لأحاديث الآحاد، وهى الأحاديث التى بدأت تشيع فى الفقه الإسلامى فى حياة أبى حنيفة فى النصف الأول من القرن الثانى للهجرة. ولما أصبحت هذه الأحاديث من المسلمات لدى المعنيين بالتحديث؛ بفضل ماجاء به الشافعي بعد ذلك بجيلين .. اتُّخذ أبو حنيفة – لأسباب وقعت اتفاقا– كبشا للفداء؛ على اعتبار أنه يعارض الأحاديث النبوية، كما اتخذ كذلك كبشا للفداء؛ لقوله بالرأي فى المذاهب الفقهية القديمة، ولكثير من الأقوال التى نسبت إليه وصادفت هوى من نفوس الناس الذين جاءوا من بعده. وكان الخطيب البغدادى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ (١٠٧١ م) هو لسان تلك النزعة المعادية لأبى حنيفة. وكان مما نُقد أيضا: الحيل الفقهية التى نماها أبو حنيفة فى المسلك المألوف حين تدليله الفقهى الاصطلاحى. ولكن هذه الحيل أصبحت بعد من خصائص شهرته "انظر Schacht في Isl، سنة ١٩٢٦، ص ٢٢١ وما بعدها")). موجز دائرة المعارف الإسلامية (٢/ ٣٢١). فهنا يكرر د. محمد شحرور نفس مزاعم المستشرق شاخت –ومحرري دائرة المعارف الاستشراقية– عن أن أخبار الآحاد شاعت في القرن الثاني الهجري!

يظهر في كلام أصحاب دعوى الاحتكار المزعوم، فكيف يقال بسيطرة الشافعي إلى حد الاحتكار مع استسلام الكل لذلك؟! هذا من حديث الخرافة كما يظهر بأدنى تأمل!

إذن فهذه الدعوى المتهافتة تتجاوز الواقع العلمي الإسلامي الحافل بالتعددية الفقهية التي أثْرت الشريعة الإسلامية، وتحلِّق هذه الدعوى في آفاق من الخيال الاستشراقي الذي يصور الشافعي في صورة لا تتأتى لشخص غير النبي المعصوم صلى الله عليه وسلم.

وعليه يسقط ما زعمه المستشرقون والتغريبيون -أمثال الدكتور **أركون وشحرور** وأضرابهما- من أن الشافعي هو مَن جعَل النص السلطة المرجعيةَ للعقل المسلم وفاعلياته.

كما يبطل ما زعمه د. محمد أركون من إيقاع الشافعي من جاء بعده في (مأزق منهجي لا عهد للأسلاف به)؛ لأن الشافعي مقرِّر لا مخترع، وثناء الذين جاؤوا بعد الشافعي على صنيعه في الرسالة شاهدٌ على إحسان الشافعي في الجمع والترتيب وصياغة نظرية تجمع أشتات وسائل الإثبات والاستنباط، دون أن يعني هذا أن الفقه قبل الشافعي كان بلا أصول معلومة يبني عليها الفقهاء.

ثم إن د. **محمد أركون** يميز بين الوظيفة القانونية والوظيفة التشريعية، ويجعل الشافعي مبتدئا لاحتكار كليهما، مع أن الوظيفة القانونية هي من عمل القاضي بالأساس، وأي دارس لسيرة الشافعي يعلم أنه لم يتول القضاء البتة طيلة حياته، وقد تولى الفقهاء من قبله مناصب القضاء بما ينفي كل زعم عن ابتداء احتكار الشافعي لمثل هذه الوظيفة.

وإذا بطلت دعوى احتكار الشافعي للوظيفة القانونية والتشريعية بطل ما انبنى عليها، وقد بنى أصحاب هذه الدعوى على ذلك الاحتكار —المزعوم-: أن الشافعي أصَّل بذلك لهيمنة العقيدة والشريعة على الحياة.

والباطل من هذه الدعوى: هو ما يفهم من كلام د. **أركون**: من أن الشافعي هو الذي ابتدأ هذا التأصيل لهيمنة العقيدة والشريعة، أما حقيقة هيمنة العقيدة والشريعة على الحياة فلا وجه لإبطالها، لأن كلمة الله لا بد أن تكون مهيمنة، وحاكمية كلمة الله تعالى ثابتة بالكتاب والسنة قبل وجود الشافعي، كما هو معلوم، ﴿ **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ** ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

أما تفسير الهيمنة بأن الشافعي مسؤول عن توسيع مجال النصوص على حساب الاجتهاد وإعمال العقل، فقد تقدم الجواب ع أن الشافعي وضع نظرية محكمة للإثبات والاستنباط، و لم يخترع نصوصا، و لم يسبغ خاصية النص على ما ليس بنص، وأنه لو فعل هذا ما سكت عنه الأئمة والعلماء من عصره إلى يومنا هذا.

ولا تلازم بين اتساع مجال النص وبين تضييق الاجتهاد كما يزعم صاحب الدعوى؛ لأن الاجتهاد لا يكون فقط عند عدم النص، بل يكون الاجتهاد أيضا في فهم النص، وفي تتريله على الواقع، وجل الاجتهاد في الشريعة يكون بتحقيق المناط، وهو يكون مع وجود النص.

ولم يبين د. **أركون** وأضرابه: ما هي الطريقة الملتوية التي فسر بها الشافعي آية الطاعة، ولم يثبت أن تفسير الشافعي ينفرد عن تفسير السابقين واللاحقين من أئمة العلم لهذه الآية الكريمة، فهل يتهم أركون الأمة بأسرها أنها لم تفهم المراد بهذه الآية حتى جاء هو وأضرابه يُبَشِّرون بالفهم المستقيم الذي يعزل الشريعة عن أصلها الإلهي؟!

ويجدر التنبيه هنا أن أركون وأضرابه وجهوا سياط الهجوم لإمام سني متهمين إياه باحتكار السلطة العلمية، في حين أن هذا النقد –لو صح– لكان أولى أن يوجه إلى القائلين بولاية الفقيه من الشيعة الإمامية، وقد تضخمت سلطة الفقيه عندهم إلى حد لم يصل إليه الشافعي ولا غيره من أئمة أهل السنة، حتى إنهم جعلوا الفقيه قائما مقام الإمام المعصوم في غيبته، فما السر في تجاهل الخطاب الاستشراقي/ الحداثي نقد أصول الشيعة في هذا المقام!

وإذا تبين أن عمل الشافعي هو الكشف عن المنهج وتفعيله، وليس اختراعه بحيث يبدو أن الأئمة قبل الشافعي لم يعرفوا المنهج .. بطل ما بناه صاحب الدعوى على هذا الزعم: من القول ببشرية الشريعة(١).

أما الزعم بأن شروط الاجتهاد عند الشافعي أغلقت باب الاجتهاد من بعده فيكفي في الرد عليه الإحالة إلى الاستقراء، والاستقراء يثبت تتابع حركة الاجتهاد ونشاط المذاهب الإسلامية بعد الشافعي.

وأما الزعم بأن الشافعي هو منظر المنهجية التقليدية والمشرع الأكبر للعقل العربي لأنه قال: (جهة العلم الخبر) .. فهو زعم مردود؛ لأن الشافعي يبحث في مصدر المعرفة بالحكم الشرعي، والحكم الشرعي خطاب الله تعالى، وخطاب الله تعالى لا يعرف إلا من جهة الخبر الوارد عن الله أو الوارد عمن يخبر بخطاب الله تعالى، وهو: النبي صلى الله عليه وسلم، وبقية الأدلة الشرعية كاشفة عن إخبار الكتاب والسنة بالأحكام، وليست منشئة لهذه الأحكام،كما هو مقرر في علم الأصول؛ ولهذا اتفقت كلمة المسلمين على حجية الكتاب والسنة في إثبات الحكم الشرعي. وقول الشافعي (جهة العلم الخبر) عبارة عن صياغة مختصرة لهذه الحقيقة، ولا يعرف الباحث: من نازع الشافعي في هذا، إلا أن يريد المدعي اتهام الشافعي بأنه يلغي أي دور للعقل، والشافعي من هذا براء، ومن يطالع فقه الشافعي يجد فيه من إعمال العقل ما يبهر ذوي الألباب.

يتحصل في ختام هذا المطلب: بطلان دعوى المنظور الاستشراقي التي ادعوا فيها أن الشافعي قد احتكر الوظيفة القانونية والتشريعية؛ حيث إن الشافعي لم يعمل في قضاء الدولة العباسية، ولم يكن بمقدوره أن يحتكر لنفسه شيئا مما زعموا احتكار الشافعي إياه؛ لأن المدارس العلمية القائمة ما

---

(١) وينظر أيضا للمزيد في تفنيد مزاعم أركون ببشرية الشريعة: د. جيلاني مفتاح: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، ص ٧٢.

كانت لتسمح له ولا لغيره بأي احتكار، ومن ثم فالشافعي لم يتسبب في أي مآزق منهجية كما زعموا، بل أثرى المنهج العلمي، وعمل على توحيد المنهج والتقريب بين مناهج المدارس العلمية القائمة، فأسهم بهذا في تحقيق الوحدة الفكرية بين المسلمين.

وعلى هذا فالشافعي داعية وحدة وتقريب، وليس صاحب احتكار أو سعي للاستحواذ على ما أسموه بـ(**السلطة العلمية**)، بل المأثور عنه أنه كان يبتغي ظهور الحق ولو على لسان خصمه، وأنه كان يود أن ينتشر علمه في الآفاق دون أن يُنسب إليه منه شيء، وهذا من علامات الإخلاص في طلب الحق، وبطلان كل زعم بأن الشافعي كان باحثا عن النفوذ والسيطرة والاحتكار.

المطلب الرابع

دعوى مسؤولية الشافعي عن عقم علم الأصول، وتفنيدها

هذه الدعوى من مزاعم بعض المستشرقين أمثال: **شاخت وبرانشفيك**، ومن تبعهم من التغريبيين كالدكتور محمد أركون(١).

ويأتي هذا المطلب لعرض ونقد هذه الدعوى، وذلك في فرعين: أولهما لعرض مضمون الدعوى، وثانيهما لنقدها على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

مفاد هذه الدعوى: أن الشافعي وضع علم الأصول بطريقة أدت إلى عقم علم الأصول منذ اللحظة التأسيسية الأولى.

وفسر د. عبد المجيد الصغير هذه الدعوى بقوله: ((وبمناسبة هذه العلاقة الجدلية بين علم الأصول وبيئته الأولى: لا بد من الإشارة إلى حدود ذلك الفهم لطبيعة النشأة الأولى لعلم الأصول، والذي طرحه كل من **شاخت وبرانشفيك** . وربما كان هذان المستشرقان أول من طرح ذلك الحكم الذي سيتردد بنفسه، وفي صيغته القطعية، في بعض الكتابات العربية المعاصرة، والذي يرمي إلى إثبات عقم علم الأصول منذ لحظته التأسيسية الأولى، وفي صلب بنيته الأساسية مع الشافعي؛ تلك اللحظة التأسيسية المتميزة بالتأكيد الشديد على الرجوع إلى المصادر والأصول، و(تقنين) النظر إليهما، مع الاعتقاد بالزمن الدائري والمغلق، ورفض أي تغيير أو تقلب في العيش، حسبما يؤكد ذلك (**شاخت**)، الذي اعتقد -مع نفسه- أنه قد وقف على (بذرة) هذا الانحطاط المبكر في الأصول، وحصر تجلياته في: (الطبيعة الميتافيزيقية) للسلطة المقررة التي يناط بها الحكم الشرعي، ثم في الحرص على التقيد بالسُّنة كمصدر إضافي مقنن للفهم والسلوك، بجانب الكتاب؛ وأخيرا في طغيان الرؤية الشكلية والفهم الحرفي للنصوص.

ولا يعدم (**شاخت**) مساندا له في تقويمه هذا لعمل الشافعي؛ حيث يحيلنا على هذا الثناء الذي عقب به (**برانشفيك**) على دراسة سبق أن أصدرها **شاخت** حول أصول الفقه الإسلامي، والذي يرى فيه **برانشفيك**: أن الشافعي -في علم الأصول الذي أنشأه وفي منهجيته التي أقامه عليها- قد

(١) رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم الأصول وتفنيدها، مرجع سابق (ص ١١)؛ المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق (ص ٢٥- ٢٧)؛ جدل الأصول والواقع، مرجع سابق (ص ٨١٣-٨١٤).

بلغ في ذلك الغاية و(النهاية)! بحيث صارت (الصورة الشافعية) لعلم الأصول تمثل الإطار النهائي والنموذج المحتذى بين سائر المذاهب و(الاجتهادات) الفقهية المختلفة)) [١].

وليس بعيدا عن هذا تأكيد المستشرق **ليو برانشفيك** ((أن الشافعي بتدشينه القول في علم الأصول: قد أنشأ علما "منهجيا" جاهزا، لا يحتمل الإضافة أو التغيير أو التجديد! وأن مشروع الشافعي، بخلاف عمل أبي حنيفة ومالك، لا ينطوي على حركية أو نزوع نحو التطور والتكيف)) [٢].

وهي ذات الأوصاف التي لم ينفك عن ترديدها بعض أتباع المستشرقين من المستغربين العرب، كالدكتور (**جورج طرابيشي**)، الذي ردد كلام المستشرق **برانشفيك** بحذافيره عن مرونة عمل أبي حنيفة ومالك مقارنة بعمل الشافعي الذي أفضى –في زعمهم– إلى توسيع رقعة النصوص المقدسة عند المسلمين[٣].

ويقول د. محمد **أركون** في ذات السياق: ((إن أصول الفقه قد تعرضت –بطبيعتها الخاصة– لما نسميه اليوم بالإبستمولوجيا، أو النظرية النقدية للمعرفة؛ لأنهم كانوا يعرفون بأن الأحكام الشرعية الصادرة عن الفقهاء تحتاج –وبشكل مسبق– إلى "تيولوجيا" [عقيدة] متماسكة، أي: علم أصول الدين الذي يتطلب –بدَوره– تأويلا مناسبا وصحيحا للنصوص المقدسة .. إن مثل هذه الاستعادة النقدية لهذين العلمين الإسلاميين بالكامل تهدف إلى تحقيق توضيح وتبيين تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى نتيجة مفادها: اعتبار الشريعة –والنظر إليها– وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره. **بمعنى آخر**: إن علم الأصول **قد ساهم في جعله يبدو مقدسا ومتعاليا ولا بشريا**[٤] .. إن التوسع من مجال تطبيق الشريعة في العديد من المجتمعات الإسلامية يدل: إلى أي حد تبقى فيه تاريخية العقل الذي بلور علم الأصول شيئا لا مفكرا فيه داخلَ الفكر الإسلامي)) [٥].

الفرع الثاني

نقد وتقويم دعوى المنظور الاستشراقي مسؤولية الشافعي عن عقم علم الأصول

لم يتضح للباحث من كلامهم المراد بهذا العقم الذي وصفوا به علم الأصول، إلا أن يراد به ما ردده د. أركون وغيره كثيرا عن تأدية عمل الشافعي إلى جمود العقل الفقهي؛ بسبب توسيع

---

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٦.

(٢) د. عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام .. مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١١م (ص ٢٥) بالهامش.

(٣) جورج طرابيشي: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، ص ٨٩، وما بعدها.

(٤) تثقيل الخط من عملي؛ لبيان موضع الشاهد.

(٥) تاريخية الفكر العربي الإسلامي – محمد أركون ٢١-٢٢، بواسطة القرني ص ١٨.

الشافعي مجال النص، ما أدى لتضخيم سلطة النص والسلف، وهو لا يعدو أن يكون ترديدا لكلام المستشرق **ليو برانشفيك** الذي ادعى عقم علم الأصول؛ بسبب ما فيه من منطق قياسي لا يعدو النص ولا يتخطاه[1].

وهي الدعوى التي تكفلت المطالب السابقة بتفنيدها، وتبين أن عباراتهم لا تعدو أن تكـــون صياغة لكلام أمثال المستشرقين: **شاخت وبرانشفيك** بعبارات أوسع.

ولهذا نجد د. عبد المجيد الصغير مثلًا يصف تعامل المستشرقين وتلاميذهم مـــع الرســـالة – ونظيراتها من الأعمال المؤسِّسة- بالتعامل الإيديولوجي الذي جعل هذه القراءات الاستـــشراقية- الحداثية؛ أقرب إلى المزالق منها إلى التجديد، ما أسقط هذه القراءات ((في نزعة إقصائية، وأغرقها في شكلانية وتعميمات تحضر فيها المناهج (المطبّقة) وتطغى عليها التأويلات الإسقاطية، وتغيـــب فيها المادة المراد دراستها، وتنتزَع النصوص من سياقها الدلالي والتاريخي، ما يجعل مثـــل هـــذه الأعمال تسقط لا محالة في مزالق منهجية بالأساس، لكنها ترجع سلبا على تلك النصوص المـــراد التأريخ لها)) [2]

ويقول الصغير أيضا: ((تلك الأطروحة الاستشراقية الكبرى التي سبق أن طرحها كل مـــن جولدزيهر، و**هاملتون جيب**، وجوزيف **شاخت**، وروبي **برانشفيك** حول القيمة التأسيسية لعصر التدوين، وحول خطورة "الأعرابي" بمفاهيمه الصحراوية ومصطلحات لغته البدوية في تـــشكيل "العقلية العربية"، ثم في تحديد الإطار الضيق والعقيم لأبرز علوم الإسلام، علم الأصول، منذ نشأته الأولى مع الشافعي ... وغير ذلك من الطروحات التي سنجدها بذاتها تتردد في بعض الأعمـــال العربية و"القراءات" التأويلية المعاصرة التي تلقفت كل ذلك بعد أن حاولت تزكيته وإعادة توظيفه في معرض تفسيرها وكتابتها لنشأة الفكر الإسلامي وتكوين الثقافة العربية بمختلف مظاهرها. ما أوقع تلك الأعمال في تأويلات إسقاطية، ومزالق حجبت عنها طابع التجديد الذي رامت الظهور به تحت غطاء الحداثة ومناهجها المبتكرة. كما أن ذلك قد أوقعها في تقليد جديـــد والتقـــاء في المضمون مع أطروحات عقيمة علميا، حين إرادتها التأريخ للفكر العربي والتقويم للعلوم الإسلامية انطلاقا من "مسلمة" وجود انحطاط -شِبه جيني- صاحَب ذلك الفكرَ وتلك العلوم ما دامـــت روح "الأعراب" وعقليتهم هي التي سادت سائر المتكلمين بالعربية والمدونين لعلومها؛ فأصبحت بنية الفكر العربي في أنه: فكر أعرابي ساكن جامد (ناقص فقير ضحل جـــاف ... لا تـــاريخي) حسب النعوت التي يزجيها محمد عابد الجابري لذلك الفكر، مقابل "العقل الأوربي" الذي قد لا

---

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٨ .

(٢) د. عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام .. مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١١م (ص ٢٤، ٣٠).

يتأخر المفكر العربي المعاصر عن تمجيده منذ عصر الفلسفة اليونانية إلى الفكر الوسيط حتى عصر النهضة والفكر الأوربي الحديث والمعاصر؛ وفي ذلك التقاء موضوعي مع ذات الأطروحات الإيديولوجية في الخطاب الاستشراقي رغم ادعاء الانفصال عنه!)) [(١)]

وقد بنى د. **أركون** على دعوى عقم الأصول عند الشافعي: أن عمل الشاطبي في **الموافقات** كان محاولة لدرء هذا الخلل في نظرية الشافعي، فـ((حيث إن الشافعي قد اعتُبر –من وجهة نظر **برانشفيك**– المسؤول الأول عن عقم الأصول وتثبيته؛ بسبب ما وضعه فيه من منطق قياسي لا يعدو النص ولا يتخطاه .. فإن **أركون** يرى في عمل الإمام إبي إسحاق الشاطبي محاولة "لتخفيف حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه"[الشافعية]، اعتمادا منه [أي: الشاطبي] على مفهومي المصلحة والمقاصد [(٢)] ... ولكن الغريب: أن الموقف الأصولي التجديدي للشاطبي لا يفهم عند **أركون** بإرجاعه إلى بيئته الفكرية أو التاريخية، بقدر ما يفهم بإدراجه ضمن طريقة المدراش[(٣)] اليهودي ... الضاربة في أعماق تاريخ بني إسرائيل و(مجازات تاريخ النجاة)[(٤)]! أو بإرجاعه –مع

---

(١) د. عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام .. مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١١م (ص ٢٤-٢٦).

(٢) الإسلام والحداثة، مرجع سابق ص ٢١-٢٢؛ الإسلام، التاريخية والتقدم ص ٤٤-٤٥، بواسطة: عبد المجيد الصغير: المعرفة والسلطة (ص ٢٨).

(٣) "مدراش" كلمة عبرية تعني: دراسة نص **الكتاب المقدس** بصفة عامة، وبصفة خاصة: تفسير الكتب وشرحها بطريقة وعظية، فهي تشير إلى الدراسة التي بها تربط مادة التفسير **بنص الكتاب المقدس**، وذلك على خلاف "المشنة" التي تشير إلى تكرار مادة التفسير منفصلة عن نص الكتب المقدسة. (كتاب: التقليد والأرثوذكسية – القمص تادرس يعقوب ملطي، ٩- **التقليد المسيحي والتقليد اليهودي**). على الرابط:

http://st-takla.org/books/fr-tadros-malaty/tradition/jewish.html

وقال المسيري: ((«بيت الدراسة» مُصطلَح تقابله في العبرية عبارة «بيت هامدراش»، وهو أحد الأشكال الأولى للحلقات التلمودية، وهو مركز للدراسات الدينية غالباً ما كان يُلحَق بالمعبد اليهودي، وأحياناً كان يوجد داخله. كما تُستخدَم العبارة أحياناً للإشارة إلى المعبد اليهودي من حيث هو مكان للدراسة. وقد استُخدم «بيت الدراسة» أساساً لدراسة الشريعة، كما استخدمه الدارسون للصلاة. إلا أن نشاط هذه البيوت الأساسي كان دراسة التلمود، أما الصلاة، فكانت نشاطاً ثانوياً. انتشرت بيوت الدراسة في العصور الوسطى في الغرب بين الجماعات اليهودية في البلدان المختلفة حتى أصبحت مظهراً ثابتاً في كل مدينة. وفي البلاد العربية، أُطلق عليه اسم «هامدراش» (مدرسة) . وفي العصور الحديثة، ومع زيادة علمنة أعضاء الجماعات اليهودية وتهميش الحداثة للدراسات الدينية، اختفى «بيت الدراسة» التقليدي وحلّ محله معاهد الدراسات الدينية.)) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (٨/ ٤١٥).

(٤) أركون السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ١٢، = أيار ١٩٨١، ص ٤٩. من هنا أصبح ملاحظا عند أركون إسقاط الصور التاريخية بعضها على بعض، فأصبح الحديث جائزا والخلط ممكنا بين فقهاء الإسلام والنظام الإكليرجي لدى أساقفة المسيحية وحاخامات اليهود! نفسه، ص ٥٠، وهذه مقارنات إسقاطية لا تاريخية. انظر كذلك نفس المرجع، ص ٥١-٥٤، حيث يبدو من الصعب أن يستفيد القارئ شيئا إيجابيا في هذه الصفحات بسبب امتلائها بالأوصاف والنعوت القدحية والتي يزجيها أركون لمخالفيه في =

غيره من المواقف الأصولية والكلامية- إلى (القاموس الصغير للثيولوجيا الكاثوليكية) الذي يصير له عند **أركون** (مرجعية) غير قابلة للنقاش! في ضوئها يحاول أن يفهم الفكر الأصولي والكلامي ... ولا أدل على عقم مثل هذه المحاولات والإحالات من كونها تلغي المسافة الزمنية الفاصلة بين تشكل الفكر الإسلامي والفكر القديم قبله، وتسقط بذلك في مقارنات (صورية) لا نصيب لها من الواقع الفعلي)) [١].

خاتمة وتلخيص:

في ختام هذا المطلب يتحصل: أن المنظور الاستشراقي -في محاولاته الرامية إلى زعزعة البنية الأصولية- ادعى عقم علم الأصول منذ الشافعي، وأن هذه الدعوى لا أساس لها؛ لأن العقم يعني عدم القدرة على الإنتاج، وعلم الأصول علم منتج عظيم الأثر في الثقافة الإسلامية، على خلاف النظريات التأويلية الحديثة التي يريد البعض لها أن تحل محل علم الأصول، فهي نظريات هشة الأساس، قصيرة العمر، لم تقوَ على الصمود والاحتفاظ بمقدرتها التفسيرية أكثر من عقدين أو ثلاثة، كما رأينا بشأن البنيوية والتفكيكية وأخواتهما.

ومما يزيد من تعسف هذه المقولة التي تصف علم الأصول بالعقم: أنها حكمت بهذا الحكم على علم الأصول منذ نشأته، أي: في الوقت الذي اعتبرت فيه رسالة الشافعي فتحا منهجيا عظيما، وهو ما يجعل من كل محاولة تصف هذا العمل بالعقم انتحارا علميا محكوما على صاحبه بافتقاد الجدية في الطرح.

****

الرأي؛ ففي صفحة واحدة تتكرر مفاهيم: دوغماتية، بربرية، المنظرين التيمولوجيين أصحاب الوهم الكبير، المستبد ... علاوة على بعض الأحكام المرسلة غير المبرهن عليها، كالقول بأن الصيغ الإسلامية المشهورة من قبيل: الله أكبر، لا إله إلا الله، تعني في آخر المطاف إلغاء العقل البشري وطرده من التاريخ!!

(١) المعرفة والسلطة، مرجع سابق، ص ٢٨.

المبحث الرابع

رؤية المستشرقين والتغريبيين لخلفيات تدوين الرسالة الشافعية، وتفنيدها

تمهيد:

يتناول هذا المبحث ما جاء في دراسات المستشرقين والحداثيين عن الظروف والمقاصد التي زعمت هذه القراءات أنها كامنة غير مصرح بها في نص الرسالة الشافعية لكنها ذات أهمية في فهم رسالة الشافعي ومعرفة الأثر الذي أحدثته في مجال العلوم الإسلامية.

ويبحث الحداثيون في هذه الخلفيات تحت عناوين متعددة، منها: (ما وراء تأسيس الأصول: **مساهمة في نزع أقنعة التقديس)**، وهو عنوان كتاب للدكتور علي مبروك، ويظهر من عنوان الكتاب المذكور أن من أهداف البحث في هذه الخلفيات: نزع ما أسماه المؤلف بـ(أقنعة التقديس)، أي: إنه يرى أن تأسيس الشافعي للأصول أنتج تقديسا مقنعًا، وهو تقديس غير مرغوب فيه، ويراد نزعه بالكشف عما وراء تأسيس هذه الأصول.

فهذا نموذج للخلفيات التي يدعي المنظور الاستشراقي أنها كامنة خلف نصوص الشافعي.

ويتألف هذا المبحث من ثلاثة مطالب على النحو الآتي:

المطلب الأول- ممهدات عمل الشافعي في الرسالة في الرؤى التغريبية.

المطلب الثاني- رؤية الحداثيين للسياق التاريخي الذي نشأت فيه رسالة الشافعي، ومناقشتها

المطلب الثالث- ربط الحداثيين بين رسالة الشافعي ورسالة الصحابة لابن المقفع، ومناقشته

المطلب الأول

ممهدات عمل الشافعي في الرسالة في الرؤى التغريبية

الفرع الأول- عرض الدعوى:

عادة ما تدعي قراءات المنظور الاستشراقي وجود ممهدات أخرى لتدوين الشافعي كتاب الرسالة على خلاف ما يشاع في كتب الأصوليين من أنها كتبت استجابة من الشافعي لطلب من الإمام عبد الرحمن بن مهدي [1].

---

(١) قال الخطيب البغدادي في الاحتجاج بالشافعي (ص: ٥٤): أَنبأَنَا مُحَمَّد بن أَحْمد بن رزق ثَنَا دعْلج بن أَحْمد قَالَ سَمعت جَعْفَر بن أَحْمد السامانِي يَقُول سَمعت جَعْفَر ابْن أخي أبي ثَوْر يَقُول سَمعت عمي يَقُول كتب عبد الرَّحْمَنَ ابْن مهْدي إِلَى الشَّافِعِي وَهُوَ شَاب أَنَ يضع لَهُ كتابا فِيهِ مَعَانِي الْقُرْآن وَيجمع قبُول الْأَخْبَار فِيهِ وَحجَّة =

فمثلا يرى د. عبد المجيد الصغير: أن مسألة العلاقة بين المشكل السياسي ورجل العلم في الإسلام شكلت إحدى النوازل الثابتة التي أغرت الفقيه بالتأويل والتأسيس لعلم الأصول بعد الذي لحقه من تلك المحَن في حياته الاجتماعية والاقتصادية، فكيف لا ينعكس ذلك أيضا على إنتاجه المعرفي والأصولي مهما حاول رجل العلم إخفاء ذلك ربما خوفا من محن أخرى، ودفعا لفتن شاملة [...] لقد وجد الفكر الأصولي نفسه وجها لوجه مع المشكل السياسي منذ أصبحت أهم المفاهيم والمصطلحات الموظفة على هذا المستوى الأخير متداولة بين فقهاء الإسلام، ومنذ أن اضطر الشافعي بعد أن عانى من محن رجل السلطة أن يصحح تلك المصطلحات والمفاهيم ويقنن استعمالها ويضبط دلالاتها ومقاصدها ويمهد الأرضية للفتوى والحكم بمقتضاها في ضوابطها العلمية الجديدة؛ كي تصير قواعد هذا العلم وأصوله قواعد كلية وأصولا عامة لا تعرف استثناء ولا تقر تمييزا بين سائر الأفراد. لأجل هذا كان من الأفيد أن نفهم اعتناء الشافعي بتحديد المصطلح الأصولي وتقنينه لضوابط التأويل وقواعد الاستنباط في ضوء هذه المحاولة التصحيحية لذلك التوظيف أو الاستغلال الواقع أو الممكن للنص الشرعي، وهو الاستغلال الذي شاع بين السلطة خاصة أيام الفتن والخروج بعد أن شجعهم على المضي فيه ما بدا من اختلاف بين حاملي العلم في الإسلام، الأمر الذي دفع برجل السلطة إلى المزيد من ذلك التوظيف وأغراه بالاستحواذ على النص الشرعي والتفرد بتأويله والاستئثار بفهمه والتظاهر بتنظيم الاجتهاد العلمي وتوحيد خطة القضاء كما نصحه بذلك ابن المقفع ... وإذا كان مثل ذلك الاستغلال الإديولوجي يدفع رجل السلطة وفقهاء السلاطين أحيانا كثيرة إلى تكسير النص وتفتيته فقد ظل هم علماء الأصول بعكس ذلك -منذ الشافعي- منصبا على البحث المستمر عن منطق للنص الشرعي، واكتشافا دائما لوحدته، وتصورا ممكنا لعموم سلطته ... لعل في هذا ما جعل منطق علم الأصول يتضمن -بكيفية مقصودة أو عرضية- ضبطا وتقييدا للعديد من الاختيارات العملية والسياسية لرجل السلطة، الأمر الذي يجعل مباحث علم الأصول تعكس رغبة واضحة في تفويت الفرصة على كل من يدعي قراءة النص بعيدا عن قوانين التأويل وطرق الفهم المضبوطة ضبطا لغويا ومنطقيا، وهو ما يعني أن اهتمام رجل العلم بتعليل الأحكام ليس أكثر من البحث عن منطق موحد للخطاب الشرعي، وسعيا حثيثا لتحقيق مقاصده الكلية في الواقع المعيش ... من ثم لم يكن بد أن تأتي مواقف علماء الأصول عاكسة ذلك التوتر القديم بين السلطان والرعية، سواء كان ذلك بمناسبة تحديد الفقيه لمنطق وقواعد الاستنباط، أو عند تصحيحه لبعض المفاهيم والمصطلحات المشتركة

الْإِجْمَاع وَبَيَان النَّاسخ والمنسوخ من الْقُرْآن وَالسّنة فَوضع كتاب الرسَالَة. قَالَ عبد الرَّحْمَن بن مهْدي: مَا أُصَلِّي صَلَاة إِلَّا وَأَنا أَدْعُو للشَّافِعِيّ فِيهَا.

والمتداولة بين علمه وبين حاشية السلطان وكتابه، أو عند ترجمته كل ذلك إلى مواقف عملية حرص فيها رجل العلم على أن يبقي تلك المسافة بينه وبين السلطان، وهو ما طبع حالة رجل العلم في الإسلام غالبا بالعوز والفقر [1]

الفرع الثاني- نقد هذه الدعوى:

قد يحمد لهذا الطرح أنه يبرز الدور النضالي لرجل العلم في مقاومة الظلم الواقع من رجل السلطة، لكن مشكلة هذا الطرح أن إثبات وجود هذا القصد لدى الشافعي عند تدوين الرسالة لا يقوم إلا من كلام الشافعي نفسه، وكلام الشافعي في رسالته لا يساعد على هذا الفهم، فيبدو على محاولات صاحب هذا المنحى التكلف الظاهر في إثبات القصدية السياسية لدى رجل العلم في الإسلام مع أنه قد يكون خالي الذهن من هذه القصدية عند تدوين العلم أو الكتاب. وهذه سمة بارزة في القراءات المعاصرة التي تأثرت بمناهج العلوم الإنسانية الحديثة في دراسة تاريخ الأفكار في حركة العلم عند المسلمين[2].

فمثلا: حين يتحدث الأصوليون أن من أغراض علم الأصول ضبط الاستدلال بسبب الفساد الذي وقع في الملكة اللغوية، يرفض عبد المجيد الصغير مثل هذه الدوافع الموضوعية، ويرمز باستعمال السجع المتكلف إلى الدوافع السياسية فيقول: (أن نتكلم عن فساد المملكة لا فساد الملكة! وأن نعي بأن المقصود الأكبر لدى الفقيه الأصولي لم يكن تقييد اللسان، بقدر ما كان تقييد اليد والسلطان[3]

فمشكلة هذا التحليل من د. الصغير -ومن حذا حذوه- أنه أخفق في إثبات وجود هذه الدوافع وراء تأسيس علم الأصول، كما أن أمثال هذه التحليلات المبنية على إعمال المنهج التاريخي يرد عليها أن كل العلوم مرت بمرحلة التدوين والتنظير بعد أن كانت قواعدها معمولا بها دون جمع وتدوين، فهل ينسحب هذا التحليل على كل العلوم؟

كما أن بعض هذه القراءات نحت منحى متطرفا تكلفت فيه -بطريقة متعسفة- محاولة إثبات وجود أغراض سياسية كامنة وراء أصول الفقه[4].

ومن أبرز هذه النماذج المتطرفة د. حمادي ذويب؛ فقد ((سعى حمادي ذويب للتطرف في إشعال حرائق التسييس في غابة أصول الفقه بلغة بوليسية تفترض أن كل عبارة في كتب أصول الفقه وراءها مؤامرات سياسية وصفقات نفوذ ...

---

(١) المعرفة والسلطة، مرجع سابق، (ص ٥٦٤).

(٢) ينظر: التأويل الحداثي للتراث، مرجع سابق، ص ١٨٩.

(٣) التأويل الحداثي للتراث، المرجع السابق، ص ١٨٩.

(٤) د./ محمود عبد الرحمن، رؤية المستشرقين والمستغربين في نشأة علم الأصول، مرجع سابق، ص ١٢.

فالقراءات القرآنية السبع المتواترة ليست إلا سلاحا سياسيا كما يقول ذويب: (تعد نظرية القراءات السبع أحد الأسلحة النظرية الفتاكة التي عولت عليها سلطة الخلافة العباسية[1])

والحديث المتواتر ليس طريقا يفيد العلم واليقين، بل هو سلاح سياسي كما يقول: (تحول المتواتر إلى أداة للصراع المذهبي[2])

وكلام الأصوليين عن سنة الخلفاء له هدف سياسي كما يقول: (الصورة الوردية التي حاولت المدونة الأصولية أن ترسمها لحكم الخلفاء الراشدين ليست سوى صورة مثالية فرضتها عليهم اختيارات سياسية وعقائدية برزت في وقت متأخر لتجميل كل مراحل حكم الخلفاء المسلمين، لأن أي مس بإحدى حلقات سلسلة الخلافة قد يهدد خلفاء الحاضر[3])

وفكرة رسالته هذه فكرة سطحية قوامها: الإتيان بكل قاعدة من قواعد أصول الفقه تعكر على انسياب الحداثة الغربية لمجتمعنا، ثم إبراز من خالف فيها وأبطل حجيتها في التراث الإسلامي والتنويه به واتهام من يثبت القاعدة بأن وراءه أهدافا سياسية)) [4].

ومن أعجب الدعاوى التي تتعلق بممهدات عمل الشافعي في تأسيسه للأصول الدعاوى التي تزعم أن عمل الشافعي في الرسالة هو حصيلة ظروف نشأته الشخصية، وتعصبه للقرشية التي ينتمي إليها، وهي الدعاوى التي رددها بكثرة د. نصر حامد أبو زيد، وتبعه عليها د. علي مبروك، وردد شطرا منها زكريا أوزون[5].

ومن أمثلة هذه الدعاوى العجيبة قول **د. علي مبروك**: إن اهتمام الشافعي بالأنساب قبل انشغاله بالفقه يعني أن وعي القبيلة قد ظل -من خلال التبلور المعرفي الأول- كامنا يعمل عنده في خفاء من تحت رداء الشريعة[6].

وظاهر أنها من التهافت بمكان؛ فهل كان الاهتمام بالأنساب إلا من شيم العرب من قبل الشافعي؟!

يقول د. عبد المجيد الصغير نقلا عن د. حسن حنفي: ((وقد وُفِّقَ حسن حنفي إلى إبراز

---

(١) جدل الأصول والواقع، مرجع سابق، (ص ١٢٤).

(٢) المصدر السابق، (ص ١٨١).

(٣) المصدر السابق (ص ٦٤٦).

(٤) إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث، مرجع سابق، (ص ١٩٥)، ثم عرض المؤلف نماذج لما رأى أنه انخفاض للأمانة العلمية لدى د. حمادي ذويب؛ حيث نقل عن غيره بلا عزو، هذا فضلا عن احتفائه بالطاعنين في القرآن كابن الراوندي.

(٥) ينظر مثلا: د. نصر حامد أبو زيد: الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، ص (٩٧)؛ د. علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول.. مساهمة في نزع أقنعة التقديس، (ص ٧٠).

(٦) ينظر مثلا: د. علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول.. مساهمة في نزع أقنعة التقديس، المرجع السابق، (ص ٨٣).

عورات وحدود مثل هذا **التعامل الإيديولوجي مع المشروع الأصولي عند الشافعي** خاصة كما مثله نصر حامد أبو زيد في كتيبه: (**الشافعي والإيديولوجية الوسطية**)؛ وهي عـورات ثابتـها الأكبر: **طغيان الإيديولوجيا وافتقاد العلم والموضوعية** . فالشافعي عند أبي زيد، كما يلاحـظ بحق حسن حنفي، هو محض إنسان مجرَّح ومخوَّن، لأنه ليس غير إنسان أموي سـلطوي قرشـي عروبي مناهض للعقل والاجتهاد ومرتزق! وهي **صكوك اتهام متولدة في الواقع عـن اتهامـات سابقة عممها أبو زيد على مجمل تاريخ الإسلام وعبر محطاته الكبرى التي نعتها بالتآمر منـذ سقيفة بني ساعدة إلى الشافعي!** ويبدو لي أن أزمة أبي نصر مع التراث الإسلامي وتاريخ الإسلام ليست في الحقيقة إلا **إسقاطًا لأزمته مع بعض معاصريه** الذين يلاحقونه سياسـيا ويطاردونـه فكريا، فلم يجد بديلا للانتقام من خصومه غير **الحط من قيمة نماذجهم القديمة** ..! ونستطيع أن نقيّم هذه المواقف السياسية الإسقاطية في هذا العمل لأبي زيد بما وصفه به حسن حنفي عند قوله عنه: إنه "كتاب حجاجي يتعامل مع الشافعي باعتباره خصما ... يهدف المؤلـف إلى إيقـاع الشافعي في شر أعماله ... لم يبق للشافعي بعد ذلك كله ميزة واحدة، كل ما في الشافعي خطأ: فكره وحياته ووجوده، يا ليته مات قبل هذا وكان نسيا منسيا**!** لقد حمّل المؤلف الشافعي أوزار التاريخ، الماضي والحاضر ... واكتشف أنه كله من أوله إلى آخره أخطاء في أخطاء".

ذلك نموذج آخر من التقييمات الإيديولوجية لفكر الشافعي، **والـتي لا تطلعنـا علـى مقاصد مشروع فكر الشافعي بقدر ما توقفنا على أزمة صراعاتنا السياسية المعاصرة**، ولذلك لاحظ حسن حنفي أن نصر حامد أبا زيد بدا في هذا العمل أقرب إلى الفكر الشيعي والخارجي، فكر المعارضة السياسية التي يغيب فيها الحوار لصالح منطق (الفرقة الناجية)[(1)])).

وفي هذا السياق يقول د. عبد المجيد الصغير: ((وفي نفس سياق مثل هذه المراجعات النقديـة كنا ننتظر من علي مبروك -بحكم تأخره في الزمن ومن خلال كتابه الصادر بعنوان: (مـا وراء تأسيس الاصول)- أن ينأى في معالجته لإشكاليتي أصول الفقه وأصول الكلام الأشعري عن تلك النماذج التي **ركِبت الإيديولوجيا، وابتعدت عن الإنصاف العلمي**، وإذ بالكتاب المذكور يفقد استقلاليته ويسير على منوال أولئك الأسلاف، ويكرر ما قيل في حق الشافعي والأشعري منـذ شاخت حتى الجابري، ثم يصيغ ذلك في عبارات هي أشبه بالقدح والتنقيص المجاني واتهام النوايـا والمقاصد الذي قد يصل إلى رمي الأشاعرة -ومعهم الشافعي- بالـشذوذ الفكـري والـشقاء

---

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، (ص ٣٠) نقلا عن: حسن حنفي، علوم التأويل بين الخاصة والعامة، قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد، مجلة الاجتهاد، العـدد ٢٣، ص ٩-٩٥. وأحال أيضا إلى: عبد المجيد النجار، القراءة الجديدة للنص الديني: نقد المدرسة التأويلية الجديدة، دمـشق، مركز الراية، ط ١؛ محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، ج١، تونس، سراش للنشر، ط١، ص ٣٣- ٩٦.

الوجودي![1])).

وهكذا يظهر التعسف البين من القراءات الاستشراقية/ الحداثية في تسبيب رسالة الـــشافعي وردها إلى مقدمات لم تثبت تأديتها للمحتوى الذي تضمنته الرسالة الشافعية.

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، (ص ٣٠).

المطلب الثاني

رؤية الحداثيين للسياق التاريخي الذي نشأت فيه رسالة الشافعي، ومناقشتها

حاولت بعض كتابات المنظور الاستشراقي[1]. التوسل إلى نقد مضمون الرسالة الشافعية؛ من خلال الحديث عن سياق تاريخي مزعوم، ادعت هذه الكتابات أنه كان ذا أثر بالغ في تشكيل آراء الشافعي في الرسالة.

ويأتي هذا المطلب لعرض ونقد رؤية المنظور الاستشراقي في السياق التاريخي الذي تشكلت فيه رسالة الشافعي، وذلك في فرعين: أولهما لعرض مضمون هذه الرؤية، وثانيهما للنقد والتقويم، على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

ترى بعض القراءات الحداثية: أن رسالة الشافعي ظهرت في سياق يتعرض فيه أهل الحديث لأزمة إثر اتهامات من أهل الرأي تقلل من قدرتهم الفقهية، لذا جاءت رسالة الشافعي انتصارا لأهل الحديث، وإنقاذا لهم، وترسيخا للتفكير النصي على حساب التفكير العقلي الذي كان يمتاز به أهل الرأي وفقا لهذه المزاعم.

يقول **د. حمادي ذويب**: ((ولئن كان السبب الظاهر والمباشر لتأليف الشافعي رسالته يتمثل في طلب عبد الرحمن بن مهدي، فإن الدوافع الخفية لعمله تكمن في الواقع التاريخي الذي رسم له ابن قتيبة (ت ٢٧٦ه) صورة قاتمة، فالبيان القرآني أضحى يتهدده اقتحام الدخيل اللغة العربية، مما أدى إلى فساد السليقة العربية، وضعف المدارك عن فهم مقاصد الشريعة . وقد ندد الشافعي بقوة في مقدمة رسالته بقوم وصفهم بأنهم تكلموا في العلم وهم يجهلون أساليب العربية، وهذا مصدر الاختلاف والتنازع في نظره. إلى جانب هذا كانت وضعية الفقه بلغت حدا من الاضطراب والفوضى، بسبب حريّة الاجتهاد في ذلك العصر، وحدوث مشكلات لم يرد فيها نصّ قرآني صريح، واختلاف فقهاء الأمصار المستندين إلى أعراف مناطقهم. وقد ظهر الخلاف الفقهي منذ نشأة المدارس الفقهيّة حوالي النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة؛ وهي مدارس تتوزّع على

---

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، (ص ٢٩).

ثلاثة مراكز جغرافيّة هي: الحجاز والعراق والشام. وقد أدى ذلك إلى تعدّد الأحكام والاجتهادات الفرديّة وتنوّعها إلى درجة تناقضت معها أحكام القضاة، في نفس القضيّة، بين منطقة وأخرى. ولعلّ أهمّ تجليات هذا الخلاف: المناظرات التي جمعت علماء المدينة الواحدة أو علماء المدن المختلفة، واشتداد الخلاف بين مدرسة الرأي ومدرسة الحديث خصوصا.

وتولد عن هذا الوضع شعور المسلمين بضرورة توحيد التشريع ... فلما جاء الشافعي وعاين عن كثب مختلف المدارس التشريعية في عصره وما أدى إليه خلافها من أخطار؛ سعى إلى بناء استنباط الأحكام على معايير ثابتة تجتمع حولها المذاهب. ولعل هذا ما قصده بعض المؤرخين حين اعتبر أن الشافعي وضع قانونا كليا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع))[١]

الفرع الثاني

نقد وتقويم رؤية المنظور الاستشراقي للسياق التاريخي الذي تشكلت فيه رسالة الشافعي وأثره المزعوم في مضمون الرسالة الشافعية

ينطوي هذا التحليل على جملة من المغالطات:

أولا: لا خلاف مع صاحب الدعوى في أن ضعف الملكات ودبيب الفساد إلى الفكر أو اللغة من أسباب انتهاض العلماء للكتابة في العلم، ولا ينكر الباحث أن ظروف العصر لها أثر في توجيه نظر العالم والفقيه إلى أهمية الكتابة في مبحث معين من مباحث العلم، ولكن هذا لايعني جعل علم الأصول وليد هذه الظروف التاريخية، بل تدوين علم الأصول -منذ رسالة الشافعي- هو ما تقضي به طبيعة الحركة الفكرية، فالقواعد يعمل بها أولًا، وتُتناقل شفاهة -أو ضمنا أثناء عملية التعليم- بين العاملين بها من جيل إلى جيل، ثم يأتي في وقت لاحق من يكتب في بعض هذه القواعد، ثم تأتي مرحلة التدوين[٢]، فيأتي من يعمل على تدوين القواعد ويصوغ منها نظرية محكمة البنيان، ويدون كل ذلك في أسفار مؤلفة الأبواب.

هذا ما جرت عليه حركة العلم في كل عصر، وهو ما قام به الشافعي؛ وفاء بحق العلم قبل أي غرض آخر، وهو ما حدث من قبله مع أبي الأسود الدؤلي الذي ابتدأ جمع قواعد النحو دون أن يعني هذا أنه ابتكر قواعد لم تكن معروفة من قبل، وإلا لو كان الشافعي هو مبتكر قواعد

---

(١) جدل الأصول والواقع، مرجع سابق، ص ٤٤-٤٦ .

(٢) الكتابة غير التدوين، لأن التدوين هو ضم كثير من المعلوم -مكتوبا أو محفوظا أو غيرهما- بعضه إلى بعض، في كتاب كبير هو الديوان. ينظر في تفصيل ذلك: د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم: تاريخ علم الأصول، ص ٤٧ .

الاستنباط لكان معنى هذا: أن الفقهاء قبله كانوا يجتهدون ويستنبطون على غير هـــدى، وهـــذا باطل؛ لأن أول من سن للأمة قواعد الاستنباط ومعالمه هو رسول الله صلى الله عليـــه وســـلم، ودرب عليها أصحابه في وقائع لا تنحصر[1] ليرسم للأمة معالم الهدى في استنباط الاحكام مـــن أدلتها، وعلى هديهم سار الفقهاء قبل الشافعي، وكانوا يمارسون الاجتهاد عن طريـــق الملكـــة، يصدرون عنها بلا كلفة، إذ تكونت القواعد الأصولية عندهم بملازمتهم للـــوحي، ومعرفتـــهم بمعهود الشارع في التشريع، عدا النصوص الكثيرة الدالة على هذه القواعد مباشـــرة أو بواســـطة الاستقراء، واستخراج كليات الشريعة، والقوانين الحاكمة للاستنباط[2].

ولهذا يرى **أستاذنا الدكتور محمود عبد الرحمن** أن علم الأصول بدأ ناضجا؛ لأن قواعـــده مورست بكثرة قبل أن تدون، والتدوين هو عبارة عن استخراج وتوصيف وصياغة لما طُبق فعلًا، واستمر هذا حتى ظهرت مقولات تنكر بعض الأصول أو تقيدها أو تخصصها بلا مقيد أو مخصص صحيح، أو تعرض ما يصادم القواعد تأصيلا أو تفريعا، إلى أن جاء الشافعي فجمع هذه الحصيلة العلمية وأحكم صياغتها والاستدلال عليها، ونبه على الأوهام التي وقع فيها بعض من تكلـــم في الأصول قبله، فما من مسألة في **الرسالة** إلا وهي تقيم الميزان في قضية من قضايا الفكر الخلافية في هذا العصر، وهذا هو معنى أن الشافعي هو واضع علم الأصول[3].

يقول الشيخ الحجوي في بيان ذلك تحت عنوان: "اختراع الشافعي لعلم الأصول الذي هـــو كفلسفة الفقه": ((لما وجد الشافعي أن الذين رحلوا من المحدثين واستقصوا السنة وجمعوها مـــن الأقطار كإسحاق، وأحمد، وابن وهب، ونظائرهم، اجتمع لديهم منها شيء كثير يعـــدُّ بمئـــات الآلاف، بعد أن كانت طبقة مالك وابن عيينة ونظرائهم لا يجتمع لها منها إلّا الألـــف والأربعـــة الآلاف إلى عشرة أو عشرات الألوف؛ لاقتصارهم على سنن بلدهم، فوقع التضارب والتعارض بين ظواهر تلك السنة الكثيرة.

فاخترع الشافعي طريقة للجمع والتوفيق وتبيين كيفية استعمال المجتهد له، وقوانين الاستنباط منها ومن الكتاب العزيز ليمكِّنه تخليص مذهبه وتأسيسه على أساس متين، وفي القواعد التي سميت علم الأصول، وأوجب عليه القيام بهذا العمل دخولُ الدخيل في لسان العرب، وامتزاج اللغة بلغة الأعاجم، وضعف المدراك عن فهم مقاصد الشريعة بسبب ذلك، وسهل له ذلك ما كان وقع قبله من تدوين علوم اللسان وتمهيدها كالنحو والصرف.

---

(١) يراجع في بيان نماذج متعددة من هذه الأمثلة: د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم: تاريخ علم الأصول، ص ٤٧ .

(٢) د./ محمود عبد الرحمن عبد المنعم: تاريخ علم الأصول، ص ٩ .

(٣) تاريخ علم الأصول، المرجع نفسه.

فبذلك تمكَّن من وضع قواعد تجمع بين الأحاديث التي ظاهرها التعارض، وكان الشافعي نفسه على جانب من المهارة في علوم اللسان، ومعرفته ببلاغة القرآن، يعرف له ذلك الخاص والعام، مع ما أوتيه من فضل بلاغة التعبير عمَّا يختلج في الضمير، كما يشهد لذلك شعره البليغ وكتبه ... قال السيوطي: الإجماع على أنه أول واضع لعلم الأصول؛ إذ هو أوَّل من تكلَّم فيه وأفرده بالتأليف، وكان مالك في **الموطأ** أشار إلى بعض قواعده، وكذلك غيره من أهل عصره: كأبي يوسف ومحمد بن الحسن؛ إذ هو **من العلوم المركوزة في طباع العرب**، مأخوذ من استعمالاتهم في محاوراتهم، وقد دوَّن الشافعي فيه رسالته المشهورة.

قال ابن خلدون: تكلَّم فيها على الأوامر والنواهي، والبيان والخبر والنسخ، وحكم العلة المنصوصة من القياس، وهي رسالة من أبدع ما ألف وأحسن ما صنف، وله غيرها. وبهذا خدم الشافعي الفقه خدمة تذكر له فتشكر، وقرَّب بقواعده طريق الاجتهاد لمن يريده، وجعل قواعد الأصول منارًا يهتدى بها في بحر الكتاب والسنة، يؤمَن معها من الزلل، والخروج على الجادَّة، والله يجازيه خيرًا، إلّا أن المتأخرين لم يستعملوا الأصول لما وضع له من الاستنباط مع إيضاح الحق ليعمل به، بل استعملواه آلة جدال وغمت[١] للحق، فتجد الرجل يستدل لنفسه بالعام، فإذا ما استدلَّ به خصمه ردَّ عليه فقال: إن دلالته ظنية، وإنه لا يُعْمَل به قبل البحث عن المخصِّص، وإن كان عام دخله التخصيص، وتجده يستدل بالخاص، فإذا ما استدلَّ به خصمه رد عليه بأنه قضية عين لا عموم لها، وتجده يستدل بفعله -عليه السلام، فإذا استدلَّ به خصمه قال له: يحتمل أنه خصوصية وما احتمل واحتمل سقط به الاستدلال، وهكذا أكثروا من القواعد وعارضوا بعضها ببعض، ليتوصَّل كل واحد إلى أن يتمسَّك بما هو عليه لا يحيد عنه، ولم يبق عندهم استدلال إلّا الجدال، لا لظهور حقٍّ وإبانة باطل، وما اختلفوا إلّا من بعد ما جاءهم العلم، سنة الله في الأمم))[٢].

فهذا تفسير كون الشافعي واضع علم الأصول. غير أن البحث يرى أن الشيخ **الحجوي** لو عبر بلفظ غير (**الاختراع**) لكان أولى؛ لئلا يتوهم متوهم أن الشافعي اخترع نفس القواعد، والواقع أن اختراع الشافعي كان لنظام صياغة القواعد والاستدلال عليها، لا لنفس القواعد، كما تقرر من قبل.

ثانيًا- يضاف إلى ما سبق: أن **د. حمادي ذويب** ذكر أسبابا غير دقيقة لوقوع الخلاف بين

---

(١) أي: تغطية وستر للحق.

(٢) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، مرجع سابق، (١/ ٤٧٥) بتصرف.

فقهاء الأمصار؛ كاعتباره أن حرية الاجتهاد تؤدي إلى الاضطراب والفوضى، واعتبـــار اســـتناد الفقهاء إلى أعراف بلادهم من أسباب النزاع في هذا العصر، فضلا عن إهماله أسبابا أخرى كانت في الحقيقة من أسباب وقوع الخلاف بين فقهاء الأمصار، كالخلاف في صحة بعض الأحاديـــث، والخلاف في العمل بأحاديث ثبتت صحة إسنادها لكن رأى بعض الفقهاء الامتناع عن العمل بها لمعارض أقوى، وغير ذلك من أسباب الخلاف التي تحدث عنها الفقهاء كـــالولي الـــدهلوي في الإنصاف وغيره.

***

المطلب الثالث

ربط الحداثيين بين رسالة الشافعي ورسالة الصحابة لابن المقفع، ومناقشته

وفيه فرعان: أولهما لعرض مضمون الدعوى، وثانيهما لمناقشتها، على النحو الآتي:

الفرع الأول
عرض مضمون الدعوى

في إطار سعيهم في تثبيت الأغراض السياسية المزعومة في رسالة الشافعي -على طريقة المستشرقين- حاولت بعض الكتابات الحداثية -كما سيأتي عن د. محمد أركون ود. حمادي ذويب- الربط المتعسف بين رسالة الشافعي ورسالة الكاتب العباسي الأديب: **ابن المقفع**[1] المسماة (رسالة الصحابة)[2]؛ بقصد التأكيد على أن الشافعي في رسالته الأصولية حذا حذو **ابن المقفع** في محاولة منح الخلافة العباسية مبررات فقهية للسيطرة على الفتوى والقضاء، والتحكم في مسارهما؛ من أجل توحيد التشريع[3].

ومن النماذج على ذلك: أن د. محمد أركون رأى أن الشافعي قد حاول إصلاح الفوضى والاضطراب التشريعي السائدين في عصره أسوة بابن المقفع في رسالة الصحابة. وعليه فإن الشافعي قد "قام بحركة إيجابية [في عصره] وحركته تظل صالحة، ومن الضروري أن يقوم بها المسلمون من جديد اليوم"، ولكن بكيفية مغايرة تناسب ظروف العصر وخصوصية الحداثة[4].[5]

---

(١) هو: أبو محمد عبد الله بن المقفّع: أديب ومؤلف عربي، من أصل فارسي، فصيح بليغ، من المبرزين في النثر العربي، وكان اسمه روزبة، أو داذبة بن داذ جشنش قبل إسلامه، وكنيته أبو عمر، فلما أسلم تسمى بعبد الله، وتكنى بأبي محمد، والقول الأخير في اسمه هو الذي ذكره في كتابه الموسوم باليتيمة، ولقب أبوه بالمقفع، لأن الحجاج بن يوسف ضربه ضربا مبرحا فتقفعت يده، كان الشك يحيط بعقيدته؛ حيث اتهم بأنه كان يبطن المزدكية، اعتبره مستشرقو دائرة المعارف خير ممثل للفكر الفارسي الأخلاقي، وجزموا -في مادة (ثنوية)- بأنه تظاهر بالإسلام وكان يبطن الثنوية. توفي سنة ١٣٩ = ٧٥٧م. اشتهر بترجمته لكتاب كليلة ودمنة، وله أيضا: (رسالة الصحابة)؛ (الأدب الصغير)؛ (الأدب الكبير)، وقد شكك بعض المستشرقين في نسبتهما إليه. ينظر: تاج العروس (٢٢/ ٥٩)؛ موجز دائرة المعارف الإسلامية (٢/ ٥٥٣).

(٢) رسالة لعبد اللّه ابن المقفع، الذى ينظر إليه كقناة اتصال للتقاليد الساسانية فى الحكم. وكتابه "رسالة فى الصحابة" يبدو أن المقصود به كان الخليفة المنصور ثانى الخلفاء العباسيين، وبالتالى يكون قد كتبه فى حدود العامين الأخيرين من حياته، وقد ضمنه المواضيع العامة فى السياسة والأمور العسكرية، وخاصة العدالة فى ممارسة السلطة. وحينما كان ابن المقفع يركز على أهمية الحفاظ على تراث الأقدمين كان يعنى غالبا اليونانيين، وكذا التقاليد الفارسية التى ينتمى هو إليها. موجز دائرة المعارف الإسلامية (٣١/ ٩٩١١).

(٣) جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص ٤٤-٤٦ .

(٤) قال د. عبد المجيد الصغير عقب هذا النقل عن أركون: ((وسوف نحاول البرهنة على عدم سلامة هذا الفهم الذي يجعل من رسالة الشافعي استجابة طبيعية لروح دعوة ابن المقفع في رسالة الصحابة)).

(٥) المعرفة والسلطة، مرجع سابق، ص ٢٨.

ويقول **د. حمادي ذويب**: ((كان **ابن المقفع** -وزير الخلافة العباسية منذ فترة مبكرة سنة ١٤٠هـ- قد تفطن إلى أخطار الخلافات الفقهية، فأوصى الخليفة المنصور بإصدار أمر بتوحيد القضاء وإنشاء تشريع كامل موحد، لكن الخليفة رفض الاستجابة له، فلما جاء الشافعي وعاين -عن كثَب- مختلف المدارس التشريعية في عصره وما أدى إليه خلافها من أخطار؛ سعى [الشافعي] إلى بناء استنباط الأحكام على معايير ثابتة تجتمع حولها المذاهب. ولعل هذا ما قصده بعض المؤرخين حين اعتبر أن الشافعي وضع قانونا كليا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع))(١)

ويقول د. حمادي ذويب في موضع آخر: ((فبتأسيس أصول الفقه حاول رجال الدين أن يشمل المجال الدنيوي اهتمامهم وتدخلهم. في هذا السياق ظهرت محاولة ابن المقفع في رسالة الصحابة تأكيدا على ضرورة توحيد الشريعة؛ من أجل ذروة للسيادة يخضع لها كل رعايا الإمبراطورية العباسية حتى تقوى بذلك مؤسسة الخلافة والقانون الديني، وترسخت هذه الدعوة مع الشافعي الذي بلور منهجية صارمة؛ لكي يطبق شعار العمل بالقرآن والسنة. إن تأسيس حجية السنة يهدف بالأساس إلى احتكار ذروة السيادة والمشروعية العليا))(٢).

الفرع الثاني
نقد مضمون الدعوى

أولًا- تأتي هذه الدعوى في سياق ما دأب عليه مستشرقون وكتاب حداثيون -مثل **د. محمد أركون**- على ردّ بعض أفكار الشافعي إلى مصادر سابقة عليه ذات أصول غير عربية، فردّ أفكار الشافعي هنا إلى كلام **ابن المقفع** هو رد ضمني إلى الأصول الفارسية (الساسانية) التي أكثر **ابن المقفع** التعبير عنها، خاصة في كتاباته ذات الصبغة السلطانية، أو إلى الأصول اليونانية التي كان **ابن المقفع** في كتاباته يحتفي بكثير منها (٣)

ولا يخفى أن هذا الكلام يأتي في إطار مزاعم التسييس التي سبق الكلام عنها، وهذا يظهر من التأمل مثلا في دعوى د. حمادي ذويب أن جهود الشافعي جاءت استكمالا لجهود ابن المقفع التي رفضها الخليفة.

ولهذا قال د. عبد المجيد الصغير تعقيبا على كلام د. محمد **أركون** في هذا الصدد: ((وسوف نحاول البرهنة على عدم سلامة هذا الفهم الذي يجعل من رسالة **الشافعي** استجابة طبيعية لروح

---

(١) جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، مرجع سابق، ص ٤٤-٤٦ .

(٢) السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب، مرجع سابق، ص ٢٩٧ .

(٣) ينظر: المعرفة والسلطة، مرجع سابق، ص ٢٧- ٢٨. وينظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية، مرجع سابق (٣١/ ٩٩١١).

دعوة **ابن المقفع** في **رسالة الصحابة**))[1].

ويبدو أن استخدام رسائل **ابن المقفع** حيلة استشراقية قديمة للطعن في الشريعة الإسلامية؛ فقد حاول المستشرق الفرنسي (**جاستون فييت**) استخدام رسالة **ابن المقفع** في معاملة أهل الذمة للإساءة إلى الشريعة واتهامها بإساءة معاملة أهل الذمة، وهي رسالة مكذوبة، من مخترعات طوائف الفرس الحاقدة على العرب والإسلام[2].

ويبدو أن الخطاب الحداثي قد تأثر أيضًا بتحليل المستشرق **جوزيف شاخت** لكلام ابن المقفع في (**رسالة الصحابة**) واستنتج منه **شاخت** أن ابن المقفع كان يرى أن الخليفة كان حرا ليثبت ويقنن السنة، وأن ابن المقفع أدرك أن السنة، كما كانت مفهومة في زمنه، لم تكن قائمة على سوابق صحيحة وضعها الرسول [صلى الله عليه وسلم]، كما فعل الشافعي، ولكن استخلص ابن المقفع النتيجة المضادة، وهي: أن الخليفة كان حرا ليثبت ويقنن السنة المزعومة[3].

والواقع أنه ليس في رسالة الشافعي ما يشير من قريب أو بعيد إلى وجود هذا القصد لدى الشافعي، بل الشافعي دائم النص على وجوب خضوع الكل –حاكمًا ومحكومًا- لحكم الشريعة. ونص الشافعي على أن طاعة أولي الأمر ليست طاعة مطلقة، بل طاعة مستثناة ومقيدة بما أطاعوا فيه الله ورسوله، مع رد الأمر كله إلى الله ورسوله عند التزاع بين الرعية وأولي الأمر.

وفي هذا يقول الشافعي:

((﴿ **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا** ﴿٣٦﴾ ﴾ [الأحزاب].

وقال: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا** ﴿٥٩﴾ ﴾ [النساء]. فقال بعض أهل العلم: أولوا الأمر: أمراء سرايا رسول الله.

وهو يُشْبِه ما قال – والله أعلم –، لأن كلَّ من كان حوْل مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة، وكانت تأنَف أن يُعْطِيَ بعضُها بعضا طاعةَ الإمارة، فلما دانت لرسول الله بالطاعة، لم تكن ترى ذلك يَصلح لغير رسول الله. فأُمِروا أن يُطِيعوا أولي الأمر الذين أَمَّرَهم رسول الله، لا

---

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، د. عبد المجيد الصغير (ص ٢٧-٢٨)، في معرض نقده لأطروحات أركون التي وصفها (الصغير) بالهدامة وضعيفة النتائج. وينظر: موجز دائرة المعارف الإسلامية (٣١/ ٩٩١١).

(٢) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مرجع سابق (ص: ٤٦٥).

(٣) أصول الفقه الإسلامي للمستشرق شاخت: دراسة نقدية، مرجع سابق (ص ٤٦).

طاعةً مطلقة، بل طاعة مُسْتَثْناة، فيما لهم وعليهم، فقال: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ [النساء]، يعني: إن اختلفتم في شيء.

وهذا - إن شاء الله - كما قال في أولي الأمر، إلا أنَّه يقول: " فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ "، يعني - والله أعلم - هم وأُمَراؤهم الذين أُمِروا بطاعتهم، " فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ "، يعني - والله أعلم - إلى ما قال الله والرسول إن عرفتموه، فإن لم تعرفوه سألتم الرسولَ عنه إذا وصلتم، أو من وَصَلَ منكم إليه.

لأن ذلك الفرضُ الذي لا مُنَازَعَة لكم فيه، لقول الله: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

ومن تنازع ممن بعد رسول الله رَدَّ الأمر إلى قضاء الله، ثم قضاء رسوله، فإن لم يكن فيما تنازعوا فيه قضاء، نصًّا فيهما ولا في واحد منهما، رَدُّوه قِياساً على أحدهما.

وقال: ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا ﴿٦٩﴾ ﴾ [النساء].

وقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ [الأنفال: ٢٠])) [(١)].

ومن نصوص الشافعي ذات الدلالة المهمة في هذا السياق: نص الشافعي على أن الفرض ما فرضه الله ورسوله دون سواهما.

قال: "الشافعي": ((... وأن الله افترض طاعة رسوله، وحتَّم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول: فرضٌ، إلا لكتاب الله، ثم سنة رسوله.

لِمَا وصفنا، من أنَّ الله جَعَلَ الإيمان برسوله مقروناً بالإيمان به.

وسنة رسول الله مُبَيِّنَة عن الله معنى ما أراد، دليلاً على خاصِّه وعامِّه، ثم قرن الحكمة بها بكتابه، فأتبعها إياه، ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله)) [(٢)] صلى الله عليه وسلم.

وهذا يدحض كل مزاعم تنسب للشافعي أنه كان يسعى للتمكين للخلفاء، أو أنّ جهود الشافعي كانت استكمالا لجهود من يسعى إلى ذلك.

الأمر الذي يفيد أن ربط رسالة الشافعي برسالة ابن المقفع هو ربط مغرض، يهدف إلى اتهام الشافعي بأنه جعل الفقه في خدمة الخلفاء؛ من أجل تدعيم سيطرتهم على الشأن الديني كما

---

(١) الرسالة للشافعي (١/٨٠- ٨٢)
(٢) الرسالة للشافعي (١/٧٨- ٧٩)

سيطروا على الشأن الدنيوي، وهو اتهام ظاهر البطلان، لأن الشافعي لم يعرف عنه المداهنة للسلاطين، بل المعروف عنه عكس ذلك.

وقد روي أن بعض الخلفاء سأل الشافعي: لأَي عِلَّةٍ خَلَقَ اللَّهُ الذُّبَابَ؟ فَقَالَ: «مَذَلَّةٌ لِلْمُلُوكِ»، وكان هذا الخليفة قد ألحت عليه ذبابة، وضايقته، فأخذ الشافعي الجواب من هذه الهيئة الحاصلة(١).

ولهذا استبعد د. **عبد المجيد الصغير** ما زعمه الكتاب الحداثيون المتقدم الإشارة إليهم: من تشابه رسالتي الشافعي وابن المقفع في إفضاء كل منهما إلى دعم السلطة وتمكينها من السيطرة على الحركة العلمية، كما زعم بعض الكتاب الحداثيين المقلدين للاستشراق.

ورأى د. عبد المجيد الصغير أن ((ما فعله الشافعي رد فعل عكسي لدعوات ابن المقفع إلى إطلاق يد صاحب السلطة وهيمنته حتى على السلطة العلمية، وتلك هي مهمة البيان ووظيفته))(٢).

((حق الأمر والفرض والطاعة ليس موكولا لأحد، ولا مفوضا أمره لفئة تستأثر به، والظن أن في هذا ما يوضح ويبرر رفض مالك فرض موطئه على العالم الإسلامي، مثلما أن في ذلك ما يوضح طبيعة التعارض بين مقاصد رسالة الصحابة ومقاصد الرسالة [الشافعية]، فبين ابن المقفع من جهة والإمام مالك والشافعي من جهة أخرى -من الاختلاف والتباين- ما بين مطامح كتاب الدواوين الراغبين في تركيز السلطة في يد الحاكم وحده وبين العلماء الناطقين باسم السلطة المعرفية، والراغبين من خلالها في تقنين كل سلوك حتى ما كان منه سياسيا)) (٣).

((قارئ رسالة الشافعي لا يملك إلا أن يلاحظ التناقض بين مقاصد رسالة الصحابة ومقاصد رسالة الشافعي، فرسالة الصحابة كانت تهدف إلى إحكام هيمنة صاحب السلطة على السلطة العلمية، بخلاف رسالة الشافعي)) (٤).

ويستبعد د. **رضوان السيد** صحة هذه الدعوى؛ من جهة أن رسالة **ابن المقفع** منصوص فيها على لزوم خضوع الحاكم والمحكوم لطاعة الله ورسوله، وهو نفس ما في رسالة الشافعي(٥).

---

(١) دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين، د. محمد أبو شهبة، ط مكتبة السنة (ص: ٣٣٧) بتصرف.

(٢) المعرفة والسلطة، مرجع سابق، ص ١٤٣، ١٥٠، ط: رؤية.

(٣) المعرفة والسلطة، المرجع السابق، ص ١٨٥.

(٤) د. عبد المجيد الصغير: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، المرجع السابق، (ص ١٦٢)، وينظر هامش ص ١٥٧.

(٥) ينظر: د. رضوان السيد: رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، مكتبة الإسكندرية، سلسلة مراصد. وينظر أيضا: أصول الفقه الإسلامي للمستشرق شاخت: دراسة نقدية، مرجع سابق، (ص ٤٧)

ويرى الباحث عبد العزيز بن محمد الوهيبي أن الدكتورين: الجابري ومحمد أركون قد حملا رسالة الصحابة ما لا تحتمل، فيقول عن تحليل الجابري لمضمون رسالة الصحابة: ((في حديث المؤلف عن مرحلة التدوين في العصر العباسي: أشار إلى ما كتبه **ابن المقفع** في رسالته التي سماها «رسالة الصحابة» حيث يرى فيها [الجابري] -كما يرى محمد أركون- أنها ذات نفس علماني واضح ... ! وحجتهم الوحيدة على ذلك: هو أنه لم يستشهد في هذه الرسالة بالقرآن، ولا بالحديث ولا بأي عنصر آخر من الموروث الإسلامي..! والحقيقة أن القارئ لهذه الرسالة لا يجد ذلك النفس العلماني المزعوم، وإنما غرض **ابن المقفع** الدعوة لتنظيم الدولة، وتوحيد القضاء، منعاً للاختلاط والاضطراب، وذلك باستخدام سلطة الخليفة دون أي دعوة -ظاهرة أو خفية- إلى تنحية الشريعة، أو تقديم بديل عنها، وهو مطلب لا يوجد أي غبار عليه، ولا يعتبر مطعناً في صاحبه!))[١].

وهو يوافق رأي الأستاذ **أحمد أمين**؛ إذ رأى أن رسالة ابن المقفع ((تقرير في نقد نظام الحكم إذ ذاك، ووجوه إصلاحه، رفعه إلى أمير المؤمنين (...) فمجمل رأي ابن المقفع في إصلاح القضاء: وضع قانون رسمي تجري عليه المملكة الإسلامية في جميع أنحائها))[٢]

لكن أبدى الشيخ الفيلسوف **مصطفى عبد الرازق** احتمال أن يكون أبو جعفر المنصور قد أراد أن يحقق مشورة ابن المقفع بما كان يحاول أن يحمل الناس على موطأ الإمام مالك لولا أن أدركه الأجل.

وقد أصبح بيِّنا: أنه لا تخرج هذه المزاعم عن تقنية التسييس الذي يسلكه المستشرقون والحداثيون التغريبيون في تفسير الإنجازات العلمية الكبرى في تاريخ المسلمين على نحو يؤدي لتشويهها والخروج بها عن مقاصدها.

خاتمة وتلخيص:

تحصل من هذا المطلب: أن المنظور الاستشراقي —في حديثه عن الخلفيات المزعومة لرسالة الشافعي– زعم تأثر رسالة الشافعي برسالة الصحابة لابن المقفع في تمكين كل منهما يد السلطة من التحكم في التشريع.

وتبين أن هذا الزعم باطل، وأنه غير مسلم حتى في جانب رسالة الصحابة، وأن هذا الزعم لا يعدو أن يكون تحويرًا لبعض المزاعم التي وردت ببعض الكتب الاستشراقية، خاصة في مقارنة عقدها المستشرق **جوزيف شاخت** بين الشافعي وابن المقفع، وتبين فسادها، كما تقدم.

***

(١) مجلة البيان (٧١/ ٧٤)، مراجعات، العقل العربي بين الواقع والأمل.. قراءة في فكر د/ محمد عابد الجابري، عبد العزيز بن محمد الوهيبي.

(٢) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، الشيخ مصطفى عبد الرازق، مكتبة الإسكندرية ودار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني ص ٣١٤، نقلا عن: ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين ص ٢١٠

المبحث الخامس

تصور المستشرقين والمستغربين للعمل الذي قام به الشافعي في الرسالة، ومناقشته

تمهيد: "لقد وضع الشافعي اللبنة الأولى في تدوين علم الأصول، وأوضح معالم هذا الفن وجلى صورته. والشافعي فيما فعل كان مقتفيا أثر من قبله، متبعا لا مبتدعا، اعتمد فيه على هدي الكتاب والسنة وسيرة الصحابة رضوان الله عليهم وآثار الأئمة المهتدين، واستفاد أيضا من علم العربية وأخبار الناس والرأي والقياس ... وتعد الفترة التي كتبت فيها الرسالة بداية التدوين لعلم الأصول، وتبدأ هذه المرحلة بعصر الشافعي، وتنتهي بنهاية القرن الرابع تقريبا. ويعد تدوين الشافعي كتاب الرسالة وما يتصل بهذا التدوين من ظروف وأحوال أهم ما يميز هذه المرحلة".[١]

وكان لرسالة الشافعي أثر عظيم في تأسيس منهجية عمل العقل المسلم، وتبصيره بطرق تحصيل المعرفة، وتحصينه من سيطرة المناهج الوافدة[٢].

ولهذا استقبل الناس رسالة الشافعي بالثناء الحافل والإعجاب الشديد منذ تصنيف الشافعي إياها في أواخر القرن الثاني الهجري.

يقول النووي: ((قال القطان حين عرض عليه كتاب الرسالة للشافعى: ما رأيت أعقل أو أفقه منه.

وقال أبو سعيد عبد الرحمن بن مهدى، المقدم فى عصره فى علمى الحديث والفقه حين جاءته رسالة الشافعى، وكان طلب من الشافعى أن يصنف كتاب الرسالة، فأثنى عليه ثناء جميلاً، وأعجب بالرسالة إعجابًا كثيرًا، وقال: ما أصلى صلاة إلا أدعو للشافعى.

وبعث أبو يوسف القاضى إلى الشافعى حين خرج من عند هارون الرشيد يقرئه السلام ويقول: صَنِّف الكتب، فإنك أولى من يُصَنِّف فى هذا الزمان...

وقال قتيبة: لو وصلتنى كتب الشافعى لكتبتها، ما رأت عيناى أكيس منها[٣]))

وقد سلك المستشرقون والمستغربون في تفسير عمل الشافعي في الرسالة مسلكًا غير مألوف للقراء في تاريخ علوم الشريعة؛ لذا رأى البحث أهمية النظر فيه ونقده، فجاء هذا المبحث لعرض ونقد تصور المستشرقين والمستغربين في هذه القضية.

---

(١) د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم، تاريخ علم الأصول، ص ٩٠-٩١.

(٢) أحمد قوشتي عبد الرحيم، موقف الاتجاه الحداثي من الشافعي، مرجع سابق، ص ٥.

(٣) تهذيب الأسماء واللغات، ١/٦٠.

ويدور الكلام على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تصور البحث للعمل الذي قام به الشافعي في الرسالة.
المطلب الثاني: تقييم المستشرقين والتغريبيين للعمل الذي قام به الشافعي في الرسالة.
المطلب الثالث: نقد رؤية المستشرقين والتغريبيين للعمل الذي قام به الشافعي في الرسالة.

المطلب الأول

تصور البحث للعمل الذي قام به الشافعي في الرسالة

يعد النظر في الكتاب الأول في كل علم حلقة مهمة من حلقات التأريخ لهذا العلم، وقد أشار أستاذنا الدكتور **محمود عبد الرحمن** إلى أهمية التدوين في تاريخ العلوم الإسلامية بأيدي الباحثين المسلمين؛ حيث إن البحث الشرعي في تاريخ العلم الإسلامي لا يزال غير كاف[1]، خاصة لو نظرنا لكثافة المعروض الاستشراقي في هذا الحقل، وأن حقل تاريخ العلوم[2] والأفكار هو الحقل الأثير الذي تدور في فلكه جُلُّ الدراسات الاستشراقية، ومن خلاله تبث الشبهات الاستشراقية التي تستهدف النيل من العلم الديني.

وخدمة لهذا الغرض –وتمهيدا للمطالب الآتية في عرض ونقد رؤى المنظور الاستشراقي في مضامين الرسالة الشافعية– يأتي هذا المطلب في سياق عرض الرسالة الشافعية من وجهة نظر البحث الأصولي؛ تمهيدا للدخول على بيان ونقد رؤية المنظور الاستشراقي للعمل الذي قام به الشافعي في رسالته، فيكون هذا التمهيد بمثابة نصب الموازين التي يتأسس عليها نقد البحث لهذه الرؤية.

ويأتي الكلام في هذا المطلب على فرعين، على النحو الآتي:
الفرع الأول: رسالة الشافعي وصياغة المنهج العلمي عند المسلمين.
الفرع الثاني: تحليل مضمون رسالة الشافعي، وبيان الحاجة إلى المنهجية الشافعية.

(١) ينظر: تاريخ علم الأصول، مرجع سابق، مقدمة الكتاب، (ص: ٧-١١)
(٢) سيبين من خلال البحث: أن عامة رؤى المستشرقين وأتباعهم لا تعدو أن تكون بحوثا (إطلالية) تدور حول العلم وأبوابه الكبرى، وبعض مسائله المشهورة، وليست بحوثا معمَّقة في صلب العلم، بحيث تغوص في جزئيات مسائله، ودقائق أبحاثه، فتقف على كنه إشكالاته، وذلك لضعف أغلب هؤلاء الكتاب عن هضم تفاصيل المباحث الأصولية، ومع ذلك يتجاسرون على الطعن في الشافعي وأصولة بشتى ألوان المطاعن، ومن ثم فإن هذه الكتابات لا تكون جديرة بأن تندرج ضمن العمل التجديدي؛ وذلك لأن حقيقة التجديد هي: إحياء ما اندرس من معالم الشريعة، وإعادة الشيء إلى رونقه، وتجديد شباب العلوم والفنون؛ لتستعيد عافيتها، وتزداد كفاءة في القيام بوظائفها. ولا يخفى على ذي بصيرة أن تحقيق هذا المطلب الشريف يقتضي من المجدِّد: الإحاطة، والاستقصاء، والخبرة بجزئيات المسائل، والإلمام بحقائق العلم، والتبصر بدقائق الفن، وهو ما لا تصل قراءات المنظور الاستشراقي –على كثرتها– إلى عشر معشاره.

الفرع الأول

رسالة الشافعي وصياغة المنهج العلمي عند المسلمين

يعتاد التأريخ لعلم الأصول على تناول رسالة الشافعي من حيث إنها أول مصنف في هذا العلم على المشهور، مع التعرض لمضمون الرسالة الشافعية بالعرض والتلخيص.

ويرى البحث: أن هناك جوانب أخرى من النظر في مضامين الرسالة الشافعية ينبغي أن يلتفت إليها البحث الأصولي، وهي التي تتعلق بالتعمق في وصف العمل الذي قام به الشافعي في رسالته، وتسكينه في موضعه اللائق به من نظرية المعرفة الإسلامية، وبهذا يكون البحث الأصولي قد وضع يده على الدور الذي يقوم به النظر الأصولي في صياغة المنهج العلمي عند المسلمين، فجاء هذا الفرع للبحث في مضامين الرسالة الشافعية: لا من حيث تلخيص المعروض فيها فحسب، بل من حيث بيان الدور الذي قام به الشافعي في خدمة قضايا المنهج، والتصدي لإشكاليات عصره، وتحديات العلم الإسلامي الماثلة في هذا الإبّان، ما يعين البحث المعاصر على استلهام التجربة الشافعية في التصدي لإشكاليات المعرفة الإسلامية في الوقت الراهن.

الغصن الأول- البواعث على تدوين الرسالة الشافعية:

تقدم أن الشافعي صنف الرسالة؛ استجابة لطلب من الإمام عبد الرحمن بن مهدي؛ قال الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ): ((أَنبأَنَا مُحَمَّد بن أَحْمد بن رزق ثَنَا دعْلج بن أَحْمد قَالَ سَمِعت جَعْفَر بن أَحْمد الساماني يَقُول سَمِعت جَعْفَر ابْن أخي أبي ثَوْر يَقُول سَمِعت عمي يَقُول كتب عبد الرَّحْمَن ابْن مهْدي إِلَى الشَّافِعِي -**وَهُوَ شَاب**- أَن يضع لَهُ كتابا فِيهِ **مَعَانِي الْقُرْآن،** وَيجمع قبُول الْأَخْبَار فِيهِ، وَحجَّة الْإِجْمَاع، وَبَيَان النَّاسِخ والمنسوخ من الْقُرْآن وَالسّنة، فَوضع كتاب الرسَالَة. قَالَ عبد الرَّحْمَن بن مهْدي: مَا أُصَلِّي صَلَاة إِلَّا وَأَنا أَدْعُو للشَّافِعِيّ فِيهَا)) (١).

وهذا دليل على عناية **رسالة الشافعي** بتبيين معاني القرآن (**أي: مجامعها**) في رسالته، وأن كتابه -**الرسالة**- لم يقتصر على النظر في أصول الفقه فحسب؛ لأن بيان معاني القرآن كان من مطالب عبد الرحمن بن مهدي التي طلب من **الشافعي** رعايتها في رسالته، وقد أرسل إليه **الشافعي** رسالته بعد الفراغ منها، ولم يعلق عليها عبد الرحمن بن مهدي بغير الاستحسان والإعجاب والدعاء المتواصل **للشافعي**، وهذا دليل على أن **الشافعي** قد استوفى في رسالته كل المطالب التي حثه ابن مهدي على الكتابة فيها، وحيث ثَبَت تبيينُ رسالة **الشافعي** رضي الله عنه لمجامع معاني القرآن الكريم .. استقام لنا وصف رسالة **الشافعي** بأنها مصنَّف في (**أصول التفسير**)

---

(١) الخطيب البغدادي في: مسألة الاحتجاج بالشافعي (ص: ٥٤).

أيضًا، وهذا مستفاد ضمنًا من كونها كتابًا في أصول الفقه؛ لأن علم الأصول هو أيضًا **بحث في أصول تفسير النصوص**[1] بوجه عام، لكن التصريح أقوى في الدلالة من التضمن، كما هو معلوم لدى أهل النظر، فعنيت بالكشف عن دلالة إدراج ابن مهدي (بيان معاني القرآن) ضمن مطالبه التي بعث بها إلى الشافعي، وحيث ثبت أن رسالة **الشافعي** بحث في أصول التفسير، وأن فيها تبيينًا لمعاني القرآن .. كانت جديرة بأن تكون غرضًا لسهام كل طاعن يبتغي النيل من هذه الشريعة وأصولها وصرف الناس عن معانيها المترلة إلى التأويلات المنتحَلة، إذ إن رسالة **الشافعي** –على هذا التحقيق- تعد من المصنفات الرائدة في العلوم القرآنية، والأمهات الحاوية لمجامع المعاني الفرقانية، فلا عجب أن وجدنا رسالة الشافعي كذلك –مصوَّبًا إليها سهام الطعن- من قبل المنظور الاستشراقي؛ خدمة لمطلب العلمنة الشاملة لحياة المجتمعات الإسلامية.

وقد تقدم أن الإمام ابن مهدي طلب من الشافعي تدوين الرسالة، وساق إليه جملة من المطالب حثه على تضمينها في رسالته، ويبدو أن طلب عبد الرحمن بن مهدي قد وافق رغبة دفينة بنفس الشافعي في التصنيف في هذا الباب؛ حيث إن الشافعي كان قوي الإدراك لأزمات عصره، وملاحظة مسيس الحاجة إلى عمل يسهم في توحيد الفكر بين طوائف المسلمين.

ولهذا كان الباعث على تدوين كتاب **الرسالة** جملة أمور: منها طلب عبد الرحمن بن مهدي.

ومنها: ظهور مقولات لبعض زعماء الفرق **تحرف الاجتهاد عن مساره** الصحيح في نظر الشافعي، كفساد التأويل، وإنكار العمل بخبر الواحد، أو رده باشتراط شروط لا تلزم، والمسارعة في رد السنن بعضها ببعض، بدعوى النسخ، أو لأسباب أخرى من غير استيفاء التحقيق، أو توهم مخالفة النص للعقل، وإنكار الإجماع، والقول بالاستحسان، وغيرها من الأسباب الباعثة على تأصيل الأصول الضابطة للنظر، فكان لا بد من وضع قانون كلي يرجع إليه في تحقيق هذه القضايا، وغيرها كثير؛ لذا طلب عبد الرحمن بن مهدي من الشافعي ذلك العمل[2].

---

(١) وهو العلم المعروف عند المستشرقين بالهرمنيوطيقا (علم تفسير النصوص) Hermeneutique ، ويرى المستشرق جوزيف لوري (Joseph E. Lowry) –في دراسته عن: بدايات النظرية التشريعية الإسلامية- أن رسالة الشافعي إلى جانب أنها الدراسة الرائدة –في النظرية التشريعية الإسلامية- التي وصلت بنا إلى فقه الشريعة، فإنها أيضًا تشتمل على نظرية واضحة في المعرفة القانونية (التشريعية)، عملت على تطوير وتشكيل مجموعة آليات ومصطلحات فنية متماسكة –ومفيدة- لأول مرة في تاريخ الشريعة، مثل مفهوم: البيان.

Joseph E. Lowry, Early Islamic Legal Theory: The Risala of Muhammad ibn Idris al-Shafi ʿī , Brill, Leiden, ٢٠٠٧, p. ١

(٢) (من مهمات علم الأصول)، د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم، ص ٢٠، القاهرة، جامعة الأزهر، ١٤٤٠-٢٠١٩. وينظر أيضا: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١/ ٧-١٤)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط: الثانية، ١٤١١ هـ - ١٩٩١م.

ويمكن القول: إن **الباعث الرئيس** على تصنيف **الرسالة الشافعية** يمكن إجماله في: (**ظهـــور وضع المعاني**) المخترَعة على غير أصول صحيحة، ونسبة هذه المعاني -**الموضوعة**- إلى الـــشريعة المطهرة وهي براء منها؛ كشأن الموضوعات من الأحاديث، ولا يخفى على النـــاظر في الرســـالة الشافعية أنها مُترَعة بالتقريرات والمناظرات التي قاوم بها الشافعي ما لاحظه في عصره من ظهـــور وضْع المعاني؛ نتيجة التأويل الفاسد.

ومراد الباحث بـــ(**وضع المعاني**): ما يقابل (وضع الأحاديث) ونسبتها للنبي صلى الله عليه وسلم وهو بريء منها، فكما أن شيوع وضع الأحاديث كان باعثا على تصنيف كتب الحديث وعلومـــه، فكذلك، **ظهور وضع المعاني** كان باعثا على تصنيف **الرسالة الشافعية**(١)؛ لبيان: ما هـــي المـــصادر المحتج بها، وما الأدلة المعتبرة، وضبط وتنظيم عملية تفسير النصوص، واستخراج المعـــاني، واســـتنباط الأحكام من أدلتها، وكيفية الاستدلال بالأدلة، وهو ما يمكن أن نسميه بـــ(**التأويلية الإسلامية**)، التي كانت رسالة الشافعي مصنَّفَها الرائد، كما أنها كانت المصنف الرائد في (أصول الحديث) التي تقـــاوم عمليات وضع الألفاظ ونسبتها زورا إلى الشارع، وهذا ما أشار إليه الشيخ أحمد شـــاكر –محقـــق الرسالة– حين جعل من رسالة الشافعي المصنَّف الأولَ في (أصول الحديث) أيضا، كما تقدم، فكأنَّ هناك تكاملا وتلازُمًا بين مقاومة وضع الألفاظ وبين مقاومة وضع المعاني.

وهذا يعني أن لنا الحق في أن نقول: إن **نظرية التفسير الإسلامية سبقت الهرمنيوطيقا** (نظرية التأويل) الغربية، التي يشكك كثير من الباحثين في مقدرتها التفسيرية عند التطبيق(٢)، وامتـــازت النظرية التفسيرية الإسلامية – لا سيما منذ رسالة الشافعي– بالوضوح والإحكام والابتناء علـــى ثروة هائلة من الأدلة والشواهد والممارسات التأويلية، ثم تتابعت المصنفات الأصولية تحذو حـــذو الرسالة الشافعية، وتتابع مسيرة المقاومة للخروج –**البِدعي**– بمعاني الشريعة عن مراد الـــشارع، وهو ما يَنتج عادة عن (فساد التأويل) أو (**عبثية التفسير**)، أو: **الفتنة المفهومية الكبرى** بتعبير د. طه عبد الرحمن(٣).

---

(١) أشار د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم –في بعض محاضراته– إلى أن علم الأصول هو علم (حفـــظ المعـــاني)؛ إذ حفظ الله به الشريعة من تحريف المعاني، وهو بهذا شبيه بعلمي القراءات وأصول الحديث، الذين حفظ الله بهما – وبحَمَلتهما– نصوص الشريعة من تحريف الألفاظـــ، وذلك أن أعداء الدين في كل عصر يعملون علـــى تحريـــف المعاني؛ إذ يستعصي عليهم تحريف ألفاظ الشريعة.

(٢) إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث.. التقنيات، الاستمداد، ص ٣٤

(٣) ويعني بها: خطورة إسقاط المفاهيم الإسلامية على المفاهيم الغربية الحديثة بحيث تتخذ المفاهيم الغربية من بعـــض العبارات الإسلامية حصان طروادة جديدا تتسلل من خلاله لغزو العقل المسلم بعبارات إســـلامية في ظاهرهـــا، علمانية مادية في جوهرها. كما يسمي د. طه عبد الرحمن هذا الإسقاط الخطير: (رد المفاهيم المنقولة [عن الغرب] إلى المفاهيم المأصولة)، وهو ما يعني: شغل قوالب المفاهيم الشرعية –بعد تفريغها مـــن مـــضمونها الإســـلامي– بالمضامين الفلسفية الحداثية المعادية للدين، وهو من تقنيات العلمنة الرائجة في الفضاء الفكـــري. وينظـــر: روح الحداثة، مرجع سابق، ص ٨-١٣.

((وهذا خطأ قاتل، فالعلوم المدنية يقبل فيها معنى الاختراع، بل كثيرا ما يكون الاختـــراع موضع الإبداع، أما المعاني الدينية؛ فلا يحمد فيها الاختراع، بل موضع الإبداع فيها القدرة علـــى العودة للأمر الأول)) (١).

الغصن الثاني– نظرية التفسير عند الشافعي، وحفظ المعاني الشرعية من فساد التأويل:

مما سبق يتجلى أهمية الرسالة الشافعية –وعلم الأصول من بعدُ– في **حفظ الـــشريعة مـــن تحريف المعاني**، الذي يلجأ إليه أهل البدع في كل عصر؛ إذ يستعصي عليهم تحريف ألفاظ الوحي المترلة المحفوظة بوعد الله.

((والمراد هاهنا: أن مفهوم الإحداث في الدين عام يشمل: إحـــداث الألفـــاظ، وإحـــداث المضامين، **وإحداث مناهج القراءة**، بل إن الإحداث في مناهج القراءة –على خـــلاف هـــدي القرون المفضلة– هو أغلظ أنواع الإحداث. **ووجه ذلك**: أن اختراع حديث واحـــد فقـــط لا يقتضي إلا ما تضمنه ذلك النص المخترع من محتوى محدود، واختراع مضمون معين واحـــد لا يقتضي إلا ذلك المعنى المحدود، أما إحداث منهج لقراءة النصوص –يصادم منهج القرون المفضلة– فإن مؤداه: مسخ المأثور، وتسلسل المحدثات والدلالات المخترعة (...) والتجديد المذموم يـــدور دوما حول محورين: إما استبعاد وبتر شيء من هدي الإسلام، أو أن يضاف إليه من المعالم ما ليس منه)) (٢).

وبعبارة أخرى يمكن أن نقول: إن **رسالة الشافعي** كانت حركة علمية تهدف إلى: بيان معالم المنهج العلمي الإسلامي في البحث والتفكير، وصياغة نظرية المعرفة الشرعية، الـــتي تهـــدف إلى مقاومة: (**فساد التأويل**)، **وعبثية التفسير**، أو: عبثية التعامل مع مصادر الشريعة، وهو الوضع(٣) –المعنوي– الذي أنتج الأقوال البدعية في عصر الشافعي، ولا يزال ينتجها حتى يوم الناس هـــذا، الذي شهد من **الفوضى التأويلية** قدرا غير مسبوق في تاريخ الفكر(٤).

فكأن الشافعي رحمه الله تعالى قد توقع أن ترك أمر التأويل بلا ضابط يضبط العقل الإسلامي،

---

(١) (مآلات الخطاب المدني) ص ٣٢٠.

(٢) (مآلات الخطاب المدني)، ص ٣١٨، وتثقيل الخط من عملي.

(٣) المقابل للوضع اللفظي، كما قام الكذابون بوضع الأحاديث المكذوبة ونسبتها للنبي صلى الله عليه وسلم .

(٤) يقول الشاطبي: ((القرآن عربي، والسنة عربية، لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصـــل أو لا يشتمل؛ لأن هذا من علم النحو واللغة، بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي، بحيث إذا حقق هذا التحقيق سلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعها في أنـــواع مخاطباتهـــا خاصة؛ فإن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم مـــن طريـــق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع، وهذه مسألة مبينة في كتاب المقاصد، والحمد لله)). الموافقات (١/ ٣٩). وتثقيل الخط من عملي.

خاصة في النظر الفقهي؛ يمكن أن يؤول إلى حالة من **السيولة التأويلية**؛ بسبب **إقصاء الأصول، والتعسف البِدْعي** في التعامل مع مصادر الشريعة، كالذي نراه الآن في **زمان الفوضى والسيولة المعرفية** التي نعاني من ويلاتها، حيث صار ميدان العلم الديني **كلأً مباحا** يرتع فيه كل راتع بلا حسيب ولا رقيب، وما هذا إلا من تضييع الأصول.

يقول **ابن تيمية** في درء تعارض العقل والنقل: ((وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون: إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلا ما هو الحق في نفس الأمر، وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا، ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلي إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات.

وهم -في أكثر ما يتأولونه- قد يعلم عقلاؤهم علماً يقيناً أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه، وهؤلاء كثيراً ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض، فيقصدون حمل اللفظ علي ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، لا يقصدون طلب مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده، وعلي الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذب علي من تأول كلامه، ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل، بل يقولون: يجوز أن يراد كذا، وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ.

وأما كون النبي المعين يجوز أن يريد ذلك المعني بذلك اللفظ فغالبه يكون الأمر فيه بالعكس، ويعلم من سياق الكلام وحال المتكلم امتناع إرادته لذلك المعني بذلك الخطاب المعين[1])).

ومن المعلوم —في تجارب الأمم- أن مثل هذه **السيولة التأويلية** عادة ما تفضي إلى زيادة الشقاق بين طوائف الأمة إلى حد الانقسام إلى فرق متنازعة، بحيث **تفتت** كيان الأمة، وتجعلها مذاهب متناحرة، تتخطفها شياطين الأهواء، وتبقي العقل المسلم **حائرا** مشتتا، كما نشهد الآن.

ولما كان الشافعي صاحب فراسة وبصيرة فإنه على إثر شعوره بإرهاصات هذا الخطر الفكري المفضي لانقسام الأمة؛ بادَر الشافعي: لا إلى اختراع الأصول، كما تروج كتابات المنظور الاستشراقي، بل بادر الشافعي إلى:

● **استقراء** نصوص الكتاب والسنة، وأخبار الإجماع، وفتاوى الصحابة والتابعين، وأفراد الأقيسة والاجتهادات المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم -والفقهاء من بعده- في شتى الوقائع، والنظر في دلالات اللغة، ومعاني الشريعة، مع استيعاب ثقافة العصر[2]، والخبرة بشتى المذاهب

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ص ١٢.

(٢) وهي من مرتكزات الاجتهاد المغفول عنها، وكان الأئمة المجددون ذوي عناية به. ينظر: المنقذ من الضلال، للغزالي (ص: ١١٠)، تحقيق وتقديم: د. عبد الحليم محمود، الناشر: دار الكتب الحديثة، مصر.

والتيارات والفلسفات التي يموج بها، كل ذلك من أجل استخلاص الكليات، وقوانين التوثيق، وقواعد النظر التي تيسر على العقل تحصيل المعرفة[1].

- **بيان الأصول** التي دل عليها الدليل، وتأيدت أصليتها بالتطبيق النبوي وجريان العمل عليها بعد ذلك.
- **والكشف عن القواعد الكلية –للتوثيق والبيان– الموروثة** عن الممارسة النبوية في البلاغ، والممارسات الفقهية –المتأسية بها– السائرة على الطريقة النبوية في الاجتهاد وتوثيق الأخبار وتقرير الأحكام.
- وعمِل الشافعي على **تقرير هذه الأصول كلها** بالأدلة المتظاهرة التي تجعل قلب الناظر فيها يطمئن إلى صحتها في نفسها، ويثق في نجاعتها التفسيرية، وتكفل لمن نظر فيها نظرا صحيحا، وطبقها تطبيقا سليما، أنه يعصم ذهنه عن الخطأ إلا في أضيق الحدود.
- ثم قام الشافعي بترتيب هذا المحصول –التأويلي– على أحسن ما يكون من النظام التصنيفي الذي عرفه الناس حتى عصر تدوين الرسالة[2]، فأْتَلَفت منه أشتات نظرية جامعة في رسم سبيل النظر والاستنباط وتوثيق الأخبار، وهو ما يطلق عليه في الدراسات المعاصرة (الإبستمولوجيا الإسلامية = نظرية المعرفة)، وهي –الإبستمولوجيا[3]– من كبريات المباحث

---

(١) وقد تميز الشافعي بأنه كان صاحب استقراء تام للجزئيات، ما أعانه على حسن الاستنباط لقوانين النظر وتحصيل المعرفة.

ب- وقد شهد الشاطبي للشافعي بأنه كان من أهل الاستقراء التام؛ يقول في الموافقات (٤/ ٦٧): ((أما الشافعي؛ فالظن به أنه تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم، ويدل عليه قوله بترك الأضحية؛ إعلاما بعدم وجوبها، وليس في ذلك دليل صريح من كتاب أو سنة، وإنما فيه عمل جملة من الصحابة، وذلك عند الشافعي ليس بحجة، لكن عارضه في مسألة بيوع الآجال دليل آخر راجح على غيره فأعمله؛ فترك سد الذريعة لأجله، وإذا تركه لمعارض راجح؛ لم يعد مخالفا في أصله)). وتثقيل الخط من عملي.

ج- وجدير بالذكر في هذا المقام: أن الشافعي قد تأتى له الاستقراء؛ حيث إن الشافعي قد سلك في التكوين العلمي طريقة متميزة اعتمدت على الرحلة والطواف على شتى المدارس، وتحصيل مختلف الثقافات التي كانت موجودة في عصره، فآلت إليه علوم وثقافات المدارس الإسلامية في العالم الإسلامي، فتأتى له من تمام الاستقراء لجزئيات المعرفة ما لم يتأت لغيره من أهل عصره، وبناء عليه تيسر له أن يستخلص من قوانين النظر ما لم يتيسر لغيره؛ لأن لتمام الاستقراء مدخلا عظيما في سلامة القوانين الحاصلة بهذا الاستقراء، وهذا يعني أن قوانين النظر التي صاغها الشافعي كانت أنضج ما وصلت إليه الأفكار في مسيرة العلم حتى عصر الشافعي.

(٢) في بيان جودة تأليف الشافعي وحسن ترتيبه: يروي لنا البيهقي في مناقب الشافعي (١/ ٢٦١) عن الجاحظ: ((نظرت في كتب هؤلاء النَّبَغَة الذين نبغوا فلم أر أحسن تأليفاً من المُطَّلِبي، كأن فاه نظم درًّا إلى درّ)).

(٣) هي في الأصل كلمة يونانية تعني (المعرفة)، ثم وظفها الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو (ت: ١٩٨٤) في كتابه المشهور: (الكلمات والأشياء: حفريات في العلوم الإنسانية)، لكنه أعطاها محددات اصطلاحية جديدة؛ حيث استعملها بمعنى: (مجموع المفاهيم الكلية الضمنية المسبقة التي تحدد نظام المعرفة، وشروط وإمكانات الخطاب، في عصر معين). ثم اشتهرت من خلاله. ينظر: مآلات الخطاب المدني، إبراهيم السكران (ص ٢٢).

الفلسفية، كما هو معلوم، غير أن علم الأصول أوسع نطاقًا من الموضوعات التي تتطـــرق إليهـــا نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) عادة؛ إذ يضم في جنباته مباحث فلسفية أخرى مما جرت العـــادة بدرسه ضمن مباحث الفلسفة؛ مثل مبحث القيم (الأكسيولوجيا) الذي يعنى به مبحث المقاصد أصالة ، ثم هو –أعني: أصول الفقه– ينفرد عن المباحث الفلسفية التقليدية بمباحـــث أصـــولية خاصة، تتعلق بالدلالات وغيرها مما لم تجر عادة الدرس الفلسفي بالتطرق إليه.

الغصن الثالث– أثر رسالة الشافعي في تحقيق الوحدة الفكرية بين المسلمين:

بهذا الجهد التوفيقي المتقدم ذكره يكون العمل الذي قام به الشافعي في رسالته إسهاما بليغا في تحقيق الوحدة الفكرية والثقافية بين المسلمين، وهو –لا شك– مما يعين علـــى تحقيـــق الوحـــدة الشاملة بين طوائف الأمة، كما **نجح الشافعي** في سن سبيل التقريب بين أهل الرأي وأهل الحديث ليحفظ للأمة وحدتها.

وبناء عليه يظهر أثر **الفتح المنهجي** الذي قام به الشافعي في تحقيق ما اصـــطلح الآن علـــى تسميته بـــ(**الأمن الفكري**) الذي يمثل ركيزة مهمة من ركائز الوحدة واســـتقرار المجتمعـــات، خاصة تلك المجتمعات التي لعبت الأفكار والقيم والمُثُل العليا الدور الجوهري في تشكيلها، ومنها المجتمعات الإسلامية، بطبيعة الحال؛ إذ إنها مجتمعات قد صاغتها الشريعة، ومن ثم فإنه من الصعوبة بمكان عزلها عن الشريعة إلا بعد تفكيكها وتمزيق أوصالها. والواقع أن عمليات: إقصاء الأصـــول الإسلامية، وعزل العقل المسلم عن المرجعية[1] الربانية، ستؤدي –لا محالة– إلى تفكيـــك هـــذه المجتمعات وانهيارها، لا إلى علمنتها؛ لأن حقيقة تاريخ المجتمعات الإسلامية، ومسيرة تشكلها عبر التفاعل العميق مع عدة مكونات يأتي على رأسها الدين والشريعة.

ومما يؤكد قوة الصلة بين أسباب الوحدة الفكرية –**كالمنهجية الشافعية**– وبين مطلب الحفـــاظ على وحدة الأمة: أن المتتبع لتاريخ هذه الأمة يلحظ أن الفتن الكبرى[2] فيها قامت أساسًا على التراع حول الرأي والتأويل في قضايا دينية، كفتنة خلق القرآن، ولم يقم –جلها– على أسباب دنيوية، وهذا مما يدحض مزاعم بعض كتابات المنظور الاستشراقي –خاصة ذات التفـــسير الماركـــسي للتـــاريخ الإسلامي– التي جعلت تاريخ هذه الأمة قائما على العامل الاقتصادي وتفاعلاته.

وفي إبراز **أثر الشافعي في تحقيق الوحدة الفكرية والثقافية بين المسلمين** يقول الأستاذ عبـــد

---

(١) مصطلح (المرجعية) من المصطلحات المتداولة بكثرة في أمثال هذه الدراسات، وكلمة «مرجعية» التي تعني: الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤيـــة العالم دونها، (فهي ميتافيزيقا النموذج)، وهي المبدأ الواحد الذي تُردّ إليه كل الأشياء وتُنسَب إليه ولا يُردّ هو أو يُنسَب إليها. ومن هنا، يمكن القول بأن المرجعية هي: المطلق المكتفي بذاته الذي يتجاوز كل الأفراد والأشـــياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه، ويحدد حلاله وحرامه. د. عبـــد الوهـــاب المـــسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ٩٣).

(٢) ينظر كلام د. طه عبد الرحمن –السابق الإشارة إليه– عن (الفتنة المفهومية الكبرى) التي تعصف بالعقل المسلم المعاصر.

الحليم الجندي في بيان بعض فضائل الشافعي: ((وجمع فيه خصائص البطولة العربية، وفي فقهه مراكز القوة التي ينطلق منها المسلمون فيبدون منتصرين، وهي: القرآن والسنة واللغة العربية والعروبة ووحدة الفكر (...) حتى إذا بلغ مبلغه .. وضَع الميزان العلمي للأمة، فبايعته على أنه ناصر السنة الذي تتمثل في فقهه أصول الإسلام وكبرى خصائص العرب [(١)])).

من أجل هذا كله: ساغ للباحث أن يعد العمل الذي قام به الشافعي في رسالته من قبيل (**المنطق الفقهي العملي**) [(٢)] الذي تعصم مراعاته: ١- ذهن الفقيه عن الخطأ في استنباط الأحكام، ٢- وحركة الأمة عن الانحراف عن المنهج الحافظ لوحدتها، والضامن لبقائها قوية ناهضة.

الغصن الرابع- رسالة الشافعي ونظرية المعرفة والمنهج عند المسلمين:

يتجلى مما سبق: أن أصول الشافعي، وعلم الأصول بوجه عام، لا تنحصر فائدتها المعرفية في خدمة النظر الفقهي، بل يمكن أن يفيد منها كل ناظر يبتغي تحصيل المعارف أيا كانت؛ لأن رسالة الشافعي، وعلم الأصول، بالإضافة لوظائفها المشهورة، هي أيضا: **أبحاث مؤصَّلة في نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، والمنهج العلمي (الميثودولوجيا)، والقيم (الأكسيولوجيا)** كما يظهر -بجلاء- في مباحث المقاصد مثلا.

ولا شك أن هذه السمة تعد **من الفوائد العظيمة لعلم الأصول**: إذ إنه -على هذا النحو- يقلل من نسبة الخطأ الذي يمكن أن يقع فيه ذهن الفقيه والناظر، وبدون الأصول يكون خطأ الفقيه والناظر أكثر من صوابه لا محالة، بل إن من نظر من غير مراعاة للأصول فإنه يكون مخطئا -لا محالة- ولو أصاب بالمصادفة[(٣)]؛ لأنه **لم يمتلك مشروعية الابتداء**؛ إذ نظر على غير هدى، وبالتالي فهو **مأزور**، غير مأجور **وإن صادف أن أصاب**[(٤)]؛ لأنه ناظِرٌ غير مأذون له، وهذا معنى قولنا: إنه لم ينل شرعية الابتداء، إن صح هذا التعبير.

---

(١) الشافعي: ناصر السنة، وواضع أصول الفقه، عبد الحليم الجندي، ص ٦.

(٢) فهو منطق يهدف إلى العمل، بل إن النظر فيه لا قيمة له إلا من حيث إفضاؤه إلى تصحيح العمل، ولهذا قال الشاطبي في المقدمة الرابعة: ((كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية. والذي يوضح ذلك: أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدا له، ومحققا للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك؛ فليس بأصل له، ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه، وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه؛ كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه، وينبني عليها من مسائله، وليس كذلك؛ فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه؛ فليس بأصل له)). الموافقات (١/٣٨- ٣٩).

(٣) جاء في المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي (ص: ١٨٠) ((قال الشافعي: ومن تكلف ما جهل ، وما لم يثبته معرفة ، كانت موافقته للصواب -وإن وافقه من حيث لا يعرفه- غير محمودة ، والله أعلم ، وكان بخطئه غير معذور ، إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه)).

(٤) ينظر للتفصيل: مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ٣٧٣-٣٧٤)؛ حيث نقل عن الشافعي قوله: ((ولو قال بلا خبر لازم ولا قياس كان أقرب من الإثم من الذي قال وهو غير عالم، ولكان القول بغير أهل العلم جائزاً. ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن يقول إلا من جهة العلم: علْمِ ما مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب والسنة والإجماع والآثار: ما وصفت من القياس عليها، فلا يقيس إلاَ من جمع الآلة التي له القياس بها)).

ولا يخفى أن من مظاهر الفوضى المشاهدة في هذا العصر: أنا نجد **أرباب (ما بعد الحداثة)** [١] —الذين يرفعون لواء الحداثة والتنوير- يخوضون في دين الله —بأهوائهم- بغير علم، ويجترؤون على تأويل نصوص الشريعة بفاسد التأويلات، بلا أصول معروفة يبنون عليها تأويلاهم، ثم تـــراهم — رغم هذا- يعدون أنفسهم من المجتهدين الذين يؤجرون وإن أخطؤوا، وهذا من أبطل الباطل؛ لأن اسم المجتهد لا يمكن أن يشمل الجاهل من المنتسبين إلى العلم الشرعي، ولا صاحب الهوى من أهل البدع العصرية.

وبعضهم يدعو إلى اتباع **المناهج التأويلية الحديثة** في تفسير القرآن والسنة، ويقصدون بذلك: نظريات —ألسنية، أو فلسفية، أو نقدية[٢]- حديثة النشأة، لكنها سريعة الوفاة، قريبة الـــذبول، محتومة الأفول.

براقة الشكل أحيانا، لكنها غامضة المعنى، مضعضعة المبنى[٣]، وعرة المسلك.

وكثيرة الدعاوى، لكنها فارغة المضمون، فاقدة للدليل الذي يثبت صحتها.

مغرورة، يتحدث أصحابها بالثقة المفرطة، ويكبّرون دعاواهم بالمرايا المحدبة[٤]، لكنها عاريـــة عما يثبت جدواها عند التحقيق[٥]، ويؤكد نجاعتها لدى التطبيق[٦].

ثم هي —من وراء ذلك- شديدة الاضطراب، وإن كانت تبدو -حـــال عنفـــوان شـــبابها- مرهوبة الجناب؛ لذا تراها تترى يناقض بعضها بعضا، وكلما ظهرت منها نظرية -ووجدت لهـــا

---

(١) ينظر عالم الاجتماع البولندي زيجمونت باومان (ت ٢٠١٧) إلى (ما بعد الحداثة) على أنها المرحلة (السائلة) من الحداثة؛ حيث لا مرجعية، ولا مركز، ولا معايير ثابتة يحتكم إليها، وبالتالي: لا يقين في أي شيء، ولا روابط قوية يحترمها الأفراد ويؤمنون بأهمية ديمومتها. ولعل باومان قد تأثر في هذا الطرح برؤية الفيلسوف الألماني: يـــورجن هابرماس؛ إذ يتعامل هابرماس بحذر مع مصطلح (ما بعد الحداثة)؛ إذ يرى هابرماس أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، وعليه فلا ينبغي أن ينظر لـــ(ما بعد الحداثة) على أنها تعني انتهاء مشروع الحداثة. ينظر: الحداثة الـــسائلة، زيجمونت باومان، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، ط الأولى، ص ص ٢٥-٤١، ٢٤٠.

(٢) كالهرمنيوطيقا، والشكلانية، والبنيوية، وما بعد البنيوية، والتفكيكية، وما بعد التفكيكية، والحداثة، ومـــا بعـــد الحداثة، والرمزية، والواقعية، والوضعية، والمثالية، إلخ. ينظر للتفصيل: مآلات الخطاب المدني، إبراهيم السكران، ص ص ١٣٦-١٤٠، في فصل معقود لنقد القراءة المدنية للتراث.

(٣) معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، (١/ ٥٥٠).

(٤) استعرت هذا الوصف من عنوان كتاب: (المرايا المحدبة .. من البنيوية إلى التفكيك) للدكتور عبد العزيز حمودة؛ حيث ينقد تكبير المثقفين الحداثيين لأنفسهم وإنتاجهم؛ كي يبدو في حجم أكبر من حجمه، وهي سمـــة المرايـــا المحدبة، بينما يتم تقزيم التراث، ليعرض في حجم ضئيل، وهي سمة المرايا المقعرة؛ ولهذا أتبع هذا الكتاب بكتـــاب آخر بعنوان (المرايا المقعرة) يدافع فيه عن التراث ضد محاولات التشويه الحداثي، وكلاهما من منشورات سلسلة: عالم المعرفة. وينظر أيضا: روح الحداثة، مرجع سابق، ص ١٩١

(٥) ينظر: د. عبد الوهاب المسيري: (إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الثانية، ١٤١٧-١٩٩٦، (ص: ٣).

(٦) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (ص ٢٠-٢١) بتصرف.

نواعق يصيحون باسمها- لعنت أختها: النظرية المحتضرة، التي استسلمت لرياح التغيير، ودخلت –غير مأسوف عليها- إلى المتحف الثقافي؛ لتفسح المجال للنظرية الشابة المتوقع لها أن تكون أيضا سريعة الذبول، قصيرة العمر، أسوة بسالفتها **المحنطة في متحف التنوير**.

وهكذا فإن هذه النظريات الواهية تأكل أخراها أولاها؛ إذ سرعان ما تأتي على أنقاض الأخيرة نظرية جديدة ترث تركتها وتجد لها أنصارا –كثيرا ما يكونون بها تجارا- يتحمسون لها عقودا، ثم إذا خبا بريقها، وظهر لهم فشلها، تنصلوا منها، وقفزوا من سفينتها الغارقة، وانقلبوا إلى سفينة النظرية الواعدة[١]، ذات الموجة الصاعدة؛ كي لا يفقدوا حضورهم في ساحة الثقافة وميدان الفكر، فيضمنون لأنفسهم مقعدا دائما في مجلس التنوير المزعوم.

ولهذا فكثيرا ما يتردد هذه الأيام مصطلح **(ما بعد كذا)**، الذي عادة ما نراه يسبق أسماء النظريات المحالة إلى التقاعد بعد انتهاء خدمتها في الساحة التنويرية: برَّاقة الطيف، لكنها كثيرة الزيف، أو مصطلح الـ**(ما بعد)**- يسبق النظرية المرسلة إلى المتحف التنويري، بحيث يتحدث عنها مؤرخو الأفكار على أنها كانت موجة عارضة قد ولى عهدها، وحان أمد انقضائها، وورثتها نظرية أخرى، أو تستعدّ.

وما هذا إلا من تنكب كثير من هذه النظريات سبيلَ التقرير والإثبات العلمي الذي عضدته نجاعة التجربة، وابتناء كثير من هذه النظريات على **أهواء متقلبة**، ورغبة محمومة في مخالفة القديم السابق، مع أنها قد انعزلت عن هداية السماء، واتخذت من الأرض/المادة مبدأً ومنتهى، وزعمت لنفسها عقلانية لم تستطع أن تضع لها تعريفا يجعل صاحبها على ثقة من أنه يسير على هدى العقل الحكيم، أو الطبع السليم.

بينما –ولله الحمد- تبقى قواعد أصول الفقه، وقواعد العلوم الإسلامية بوجه عام، صامدة في مواجهة رياح التغيير الآتية، وثابتة في وجه موجات الحداثة العاتية، التي نجحت في الإطاحة بجملة من الأديان والمذاهب القديمة من مشهد التأثير الحقيقي؛ وذلك لما تقدم من أن قواعد العلوم الإسلامية –خاصة علم الأصول- ليست –كجُلِّ النظريات التأويلية الحديثة- دعاوى **أهوائية**[٢]، لا تقوم على ساق، بحيث تراها عارية عن الإثبات كشأن مقولات النظريات التأويلية الحديثة، بل هي قواعد عقلية منطقية[٣]، مدلول على صحتها بالدليل الصحيح المعتبر، والشاهد المستأنَس به

(١) ينظر للتفصيل: مآلات الخطاب المدني، للسكران، ص ١٣٨.

(٢) نسبة إلى الأهواء.

(٣) يرى البحث أن العلوم الإسلامية كلها علوم عقلية؛ لأنها ناتجة عن تفاعل العقل المسلم مع الوحي الشريف، وتسمية بعض العلوم بـ(النقلية) صحيحة باعتبار ملاحظة أثر النقل في استمدادها، إلا أن هذه التسمية لا تنفي عنها صفة (العقلية)؛ لأن العقل المسلم -المستضيء بنور الوحي- هو الذي كشف منهجيتها، وأحكم صياغتها، فهي نقلية بالنظر إلى أصل بنيتها، عقلية بالنظر إلى كشف منهجيتها، وصياغة مادتها.

عند أهل النظر؛ لذا تراها قد حازت فضيلة الجمع بين البرهنة والتجريب المنتِج للثمرة، فثبتت **نظريات التفسير الإسلامية** في اختبار متانة الجذور ورسوخ الأصول[١]، كما نجحت في تحدي كفاءة الإنتاج ونجاعة الإثمار[٢]، وبقيت منتجة للمعرفة، حتى وُصفت بعض علوم الفهم والتفسير الإسلامية بأنها نضجت حتى احترقت، كشأن قواعد النحو، ومصطلح الحديث، وأصول الفقه على رأي كثيرين، فشأن المجددين فيها: تيسير صياغتها، وتسهيل استيعابها، وتجديد أمثلتها، وربطها بالمشكلات العارضة، والتحديات المتجددة.

ولا ينافي هذه حاجة العلوم إلى التجديد من حقبة لأخرى؛ وهو سنة مستمرة مأمور بها؛ لتجديد شباب العلم، ورده إلى حالته التي تجعله ذا كفاءة في العطاء والإنتاج المعرفي على مر العصور وكر الدهور.

إذن، فما هو مشاهد في واقع هذه الأيام من **سيولة تأويلية جارفة** يظهر الأهمية الكبرى للعمل الذي قام به **الشافعي** في **وضع المرتكزات العلمية الواقية من أخطار هذه السيولة التأويلية البِدْعية**؛ إذ عمل –في رسالته– على: تأصيل الأصول، وتقرير قواعد الوصول إلى تحصيل المعرفة، التي امتازت بأنها قواعد مبرهَنة، دلت الأدلة على ثبوتها، كما أنها امتُحنت وجربت، وأثبتت نجاعتها في تفسير النصوص واستنباط الأحكام، فلم يجر عليها من التقلب والفوضى ما يجري على النظريات التأويلية الحديثة التي كلما ظهرت واحدة أكلت أختها.

قال **الفخر الرازي**: "الناس كانوا قبل الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم الأصول، ووضع للخلق قانونًا كليا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع. فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطا طاليس الحكيم إلى علم العقل. وكما اتفق الخلق على أن استخراج علم المنطق درجة عالية لم يتفق لأحد من الخلق مشاركة أرسطاطاليس فيه، فكذلك ههنا وجب أن يعترفوا للشافعي –بسبب وضع هذا العلم– بالرفعة والجلالة والتميز عن سائر المجتهدين؛ بسبب هذه الدرجة الرفيعة الشريفة

ثم نقول: إن الإنسان الذي يكون واضعا لعلم من العلوم ابتداء، لو وقعت له فيه هفوة أو زلة كانت مغفورة له. كيف؟ وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢]، وذلك يدل على أن ما كان من عند الخلق فإنه لا ينفك عن الاختلاف والتناقض، والفاضل من عدت سقطاته، وبتقدير أن تقع له هفوة أو زلة لم يكن ذلك عيبا في حقه، فكيف؟

---

(١) أي ثبتت صحتها.

(٢) أي جربت بالقدر الكافي لتثبت كفاءتها في إنتاج المعرفة.

و لم يتفق للشافعي قول مزيف، أو مذهب باطل في جملة أبواب أصول الفقه، على كثرتها، وذلك يدل على أنه كان مخصوصا من عند الله بمزيد العناية والرحمة.

والعجب أن أبا حنيفة –رحمة الله عليه- كان تعويله على القياس، وخصومه كانوا يذمونه؛ بسبب كثرة القياسات. ونقل أن جعفر بن محمد الصادق (عليهما السلام) أورد عليه الدلائل الكثيرة في إبطال القياس، ثم إنه –رحمه الله- مع أنه أفنى عمره في العمل بالقياس، وكان ممتحنا فيما بين الناس بهذا السبب، لم ينقل عنه ولا عن أحد من أصحابه أنه صنف في إثبات القياس ورقة، ولا أنه ذكر في تقريره شبهة، فضلًا عن حجة، ولا أنه أجاب عن دليل لخصومه في إنكار القياس، بل إن أول من تكلم في هذه المسألة وأورد فيها الدلائل هو الشافعي، مع أن أكثر تعويله في إثبات الأحكام على النصوص))[١].

ويرى د. علي سامي النشار أن براعة الشافعي في وضع المنهج وإحاطته -إحاطة تكاد تكون تامة- بجميع نواحي الأصول، جعلت من العبث لدى من تلاهالبحث عن مناهج أخرى سابقة على منهج الشافعي[٢].

وبناء عليه ففضْلُ الشافعي أنه أول من دوَّن في الأصول كتابا[٣] جامعًا لأشتات قواعده في علم متناسق الأجزاء، يجمع مناهج الاستنباط التي عاصرته[٤]، وصاغه في سلك نظرية جامعة لأشتات القواعد الكلية المأخوذة بالاستقراء من: دلالات النصوص والأدلة (مصادر المعرفة الإسلامية)، وتصرفات النبي صلى الله عليه وسلم في بيان الأحكام، ومناهج الصحابة في فهم النص وتطبيقه على الواقع؛ اقتداء بالتصرفات النبوية في ذلك، مع الاستئناس باجتهادات الفقهاء والمفسرين والشراح والنُّظار -قبل الشافعي- منذ عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى وقت تأليف **الرسالة** أواخر القرن الثاني الهجري (= أوائل القرن التاسع الميلادي).

وأنه قرر في هذه الرسالة الأصولية –باستطرادات لم يسبق إليها- منهجية منظمة لتفكير العقل الفقهي خاصة، والعقل المسلم عامة؛ إذ أبان الشافعي –ببيان غير مسبوق- عن قواعد تحصيل العلم، وقوانين إنتاج المعرفة؛ من حيث بيان: ما هي الحجة التي يطلق على المأخوذ منها أنه: عِلم؟ وما صفتها؟ وكيف يمكن توليد المعرفة من هذه الحجة؟ وكيف يكون البيان المنتج للمعرفة منها؟ وما أنواع هذا البيان؟ وما هي الأحكام؟ وما أقسامها؟ وكيفية التوثيق للأخبار، وقواعد النظر، ومجامع معاني القرآن التي لا يكون العالم عالما إلا بمعرفتها، وكيفية الاستدلال على الأحكام،

---

(١) مناقب الشافعي للفخر الرازي، ص ١٥٧-١٥٩، بتصرف؛ وينظر أيضا: الرسالة للشافعي (مقدمة المحقق/ ١٣).
(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٨١.
(٣) ينظر في الفرق بين الكتابة والتدوين: تاريخ علم الأصول، د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم، ص ٦٣ .
(٤) ينظر: التجديد في علم الأصول في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق، محمد فتحي محمد العتربي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الأولى، ١٤٣٩=٢٠١٨

ومعايير الترجيح، وبناء الفروع على الأصول، إلى غير ذلك من المقاصد التي أبان عنها طلب عبد الرحمن بن مهدي من الشافعي.

وهذا يعني أن عمل الشافعي —في رسالته– يندرج في إطار الموضوع الذي يبحث فيه علـــم المنطق المعني بقوانين إنتاج المعرفة، غير أن **المنطق الفقهي** الذي صنفه **الشافعي** أَمَسُّ بالعمل وحياة الناس من المنطق الأرسطي المؤسس على قوانين العقل المجرد، أو العقل الخالص، وهي القوانين التي آلت إلى قدر من الضعف في الإنتاج المعرفي جعلها محل نقد في الفلسفة الحديثة[(١)] منـــذ بيكـــون Bacon (١٥٦١-١٦٢٦) [(٢)] وديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠) [(٣)]، إلى أن تلقت نقدها الأبرز في (نقد العقل الخالص) لإيمانويل كانط[(٤)] Immanuel Kant " ١٧٢٤ - ١٨٠٤ " [(٥)].

أما المنطق الشافعي فهو **منطق عقلي** أيضا، لكنه لم يكن منطقا عقليا محضا ليس له من صلة

---

(١) ينظر: النظريات العلمية الحديثة: مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها .. دراسة نقدية، حسن بن محمد حسن الأسمري، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط: الأولى، ١٤٣٣ هـــ - ٢٠١٢ م، (١/ ٩٨، ١٥٤).

(٢) ينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (ص: ٤٤-٤٩)؛ مناهج البحث في العلوم السياسية (ص: ٥٤).

(٣) ينظر: تاريخ الفلسفة الحديثة (ص: ٦٠-٦٧).

(٤) إيمانويل كانط (١٧٢٤ ـــ ١٨٠٤): أشهر فلاسفة التنوير الألمان في القرن الثامن عـــشر (ق ١٢ ه)، صـــاحب مذهب الفلسفة النقدية، وصاحب كتاب (نقد العقل الخالص) وتكلم فيه عن قصور العقل في ميادين المشكلات والبحوث السامية، وكان لـــ"كانط" أثره في تكوين فلسفة جديدة "الفلسفة النقدية" التي حاول فيها الجمع بين المذهبين الكبيرين: "العقلي والتجريبي"، وغلب تأثيره على أكثر التيارات الفكرية التي جاءت بعده، حتى إن هناك من يفرق بين مرحلتين في الفكر الغربي: قبل كانط وبعده. وكانط كان يرى عمله باعتباره جزءاً من المـــشروع التنويري الغربي الذي رفض جميع الحجج التقليدية القائمة وأخضع كل شيء للنقد. ولكنه لم يتوقف عند هـــذا الحد، وإنما أخذ خطوة للأمام وأخضع العقل للعملية النقدية نفسها، أي إن كانط أخضع أداة الاستنارة الكـــبرى للنقد وبيَّن حدودها الضيقة، متجاوزاً بذلك عقلانية عصر الاستنارة، أي إن هناك عقلانيتين: عقلانية مباشـــرة سطحية، وعقلانية أكثر عمقاً، وهذا هو الذي ترجم نفسه إلى عقلانية العقل الأداتي وعقلانية العقل النقـــدي. ويَصدُر كانط عن الإيمان بأن المسيحية هي أقرب الديانات إلى الديانة الأخلاقية الطبيعية التي بشَّر بها. وهي: ديانة تستند هي وتعاليمها الأخلاقية والروحية إلى الحب الخالص. وهذا الفيلسوف أقام أغلب أصوله الفلسفية على نسق نيوتن العلمي والفلسفي والمنهجي، ومن كتبه مثلًا: "التاريخ العام للطبيعة، ونظرية السماء: دراسة للنظام والأصل الميكانيكي للكون، وفقًا لمبادئ نيوتن"، وقد أوضح "محمد وقيدي" في بحثه عن نظرية كانط في المعرفة أثر نـــسق نيوتن على كانط؛ ذلك أن فلسفته عاصرت النسق الفيزيائي النيوتني "فاستفادت من معطياته في بناء نظريتها في المعرفة". ينظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (٢/ ٢٧)؛ النظريات العلمية الحديثة مـــسيرتها الفكريـــة وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها دراسة نقدية (١/ ١٨٢).

(٥) من أهم كتب الفلسفة الحديثة، ووجه فيه كانط نقدا مهما عن التصور الفلسفي الشائع عن العقل المجرد، وفي سنة ١٧٨١ أدى كتاب كانط Kant (نقد العقل الخالص) إلى حدوث بلبلة بين المتعلمين في ألمانيا بشرحه لصعوبات اللاهوت العقلي (صعوبات إخضاع اللاهوت للعقل)، وظلت الفلسفة الألمانية طوال جيل بعده تعمل على دحض شكوكه أو إلغائها، وحقق بعض الباحثين بدأبه لدحض أفكاره شهرة عالميـــة مثـــل فريـــدريش شلايرماشـــر Schleiermacher. قصة الحضارة (ملحق/ ١٢٠٤).

بالعمل إلا بمقدار ما تسمح به حدود اللغة، كشأن المنطق الغربي، بل هو أيضًا **منطق عملـــي**(١): قرآني وفقهي، مؤسَّس أيضًا على هدايات القرآن، وقوانين اللغة، وحصيلة اســـتقراء التـــصرفات النبوية، والمسالك الفقهية، واستنباط دلالاتها، وتضمين مجموع ذلك كله في إطار نظرية جامعـــة لتوليد المعرفة وإنتاج العلم (إبستمولوجيا إسلامية قرآنية)، فبات هذا المنطق الإسلامي يتميز بأنـــه يستمد قوته من ضم هدايات السماء إلى قوانين العقل المجرد، وبهذا نجا المنطق الأصولي (العملي) من المأزق المعرفي الذي يعاني منه المنطق الغربي (المادي)(٢).

يقول أبو الوليد المكي الفقيه موسى بن أبي الجارود: " كنا نتحدث نحن وأصحابنا من أهـــل

---

(١) ولا تعارض بين كونه منطقا عقليا، وبين كونه منطقا عمليا؛ لأن العقل عند المسلمين ليس وسيلة لتحصيل المعرفة فحسب، بل هو أيضا وسيلة لترشيد العمل، وجعله جاريا على مقتضى الحكمة الإلهية.

(٢) هذه المقارنة لا يقصد بها التسفيه من شأن المنطق الأرسطي أو الغربي، وإنما المقصود: تقرير جملة أمـــور: أولهـــا: الكشف عما يتميز به المنطق الإسلامي المؤسس على المزج بين هدايات الوحي الشريف –فيما يتعلـــق بقـــوانين النظر– وبين قوانين العقل المجرد، وبهذا يصير العقل المجرد عقلًا مؤيدا. وثانيها: بيان أن أصول الفقه يمثل ذروة سنام المنطق الإسلامي. وثالثها: بيان أن المنطق الإسلامي –وفي ذروته أصول الفقه– أمسُّ بالعمل والحكمة العمليـــة، وأقدر على إنتاج المعرفة، وأصمد في وجه العواصف الحداثية العاتية التي أثارت غبار التشكيك في شتى منـــاهج المعرفة التراثية. ورابعها: أن هذا المنطق الإسلامي –وعلى ذروته علم الأصول– هو المنهج الصالح لفهم النص، لا المناهج الحداثية المتقلبة التي تدعو كتابات المنظور الاستشراقي إلى تطبيقها في نقد النصوص الإسلامية؛ وذلك لعدة أسباب، منها: أن هذه المناهج غير مبرهن عليها بما يثبت صلاحيتها للتفسير بحيث يطمـــئن الباحـــث لمقـــدرتها التفسيرية، ومنها: أن هذه المناهج الحداثية لم تختبر بحيث تثبت نجاعتها في محيطها الغربي. ومنها: أن هذه المنـــاهج الحداثية محل تشكيك حتى في مجالها الأوربي والغربي، حتى رفض رجال القانون في الغرب تطبيقهـــا في تفـــسير النصوص القانونية، وسخر بعضهم من دعاوى تطبيق الهرمنيوطيقا على النصوص القانونية، كما تقدم. ومنها: ما تقدم بيانه من أن هذه المناهج الحداثية شديدة التقلب والتبدل، مثل كل أفكار عالم ما بعد الحداثة، وبالتـــالي لا يمكن أن يطمئن عقل الباحث إلى تطبيقها في المجال الإسلامي باعتبارها منافسة لعلوم المنطق الإســـلامي وعلـــى رأسها أصول الفقه، فمن باب أولى لا يقبل طرحها بديلا عن علوم اللغة والأصول الإسلامية، وبالتالي فطرحهـــا بديلا عن علم الأصول هو ضرب من ضروب العبث الحداثي الذي يكثر في هذه القراءات البدعية. بينما المنطـــق الإسلامي (المؤلف من العلوم الإسلامية المذكورة آنفا) هو الذي يحمل سمات المنهج القرآني، حـــتى إن قوانينـــه مستمدة أصالة من الفلسفة القرآنية، كما أن هذا المنطق الإسلامي –بجمعه بين هدايات الوحي وقوانين العقـــل المؤيَّد– أوسع مدى من هذه المناهج التفسيرية المادية، التي تسقط من حسابها الأبعاد الخارجة عن حدود المادة، ولا تلتفت لأهميتها في إثراء المقدرة التفسيرية للمنهج المعرفي (قدرة النموذج التفسيري على الإبانة)؛ إذ إن النمـــوذج التفسيري (بتعبير د. المسيري) يطلع الباحث على أبعاد (في النص أو الظاهرة محل الدراسة) لا تكشف عنها المناهج المادية التي تهمل ما وراء المادة (الميتافيزيقا)، ومن ثم يكون هذا النموذج التفسيري الإسلامي (وفي القلب منه علم الأصول) هو النهج المتعين سلوكه في سبيل التعامل مع النصوص الإسلامية: إثباتا لها، وفقها فيها، واستنباطا منها، واستدلالا بها، وتفريعا على أصولها، إلى غير ذلك من صور التعامل الذي يحتاجه طالب المعرفة من تلك المصادر والأدلة الإسلامية التي هي أوعية العلم الأساسية في المجال الإسلامي. نعم، ما ذكرناه في نقد هـــذه المنـــهجيات الحداثية يمنع من النظر في إمكانية الإفادة من صالح هذه المناهج، إن كان فيها ما يصلح لإثراء المنطق الإســـلامي وتجديد فعاليته؛ انطلاقا من قاعدة: الحكمة ضالة المؤمن، وإنما إنكارنا على من يطرح هذه المنهجيات الحداثيـــة بديلا –أو منافسا– للمنطق الإسلامي.

مكة أن الشافعي أخذ كتب ابن جريج عن أربعة أنفس: عن مسلم بن خالد، وسعيد بن سالم، وهذان فقيهان، وعن عبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد، وكان أعلمهم بابن جريج، وعن عبد الله بن الحرث المخزومي، وكان من الأثبات، وانتهت رياسة الفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس، رحل إليه ولازمَه وأخذ عنه، وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمد بن الحسن جمَلا ليس فيها شيء إلا وقد سمعه عليه، فاجتمع له علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث، فتصرف في ذلك، حتى أصَّل الأصول، وقعد القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف، واشتهر أمره، وعلا ذكره، وارتفع قدره، حتى صار منه ما صار"[1].

وقد أبدع البيهقي في وصف هذه العملية بقوله: ((فأما الشافعي، رحمه الله، القرشي، فقد صنَّف الكتب، وفتَقَ العِلْمَ، وشرح الأصول والفروع، وعلا في الذكر بما ألفّ وشرح، وفتح الله، عز وجل، على لسانه العلم الكثير، ومَرَّ في آذان السامعين، ووعته القلوب، فازداد على مَرّ الأيام حسناً وبيانا)) [2].

وما صنعه الشافعي في رسالته مرحلة طبيعية في تاريخ كل نهضة فكرية، كان للشافعي الفضل في تدشينها، دون أن يعني هذا إهدار جهود السابقين على الشافعي.

قال ابن خلدون: ((ولم يكن العلم بالجملة صناعة، إنّما كان نقلا لما سمع من الشّارع وتعليما لما جهل من الدّين على جهة البلاغ، فكان أهل الأنساب والعصبيّة الّذين قاموا بالملّة هم الّذين يعلّمون كتاب الله وسنّة نبيّه صلّى الله عليه وسلّم على معنى التّبليغ الخبريّ لا على وجه التّعليم الصّناعيّ؛ إذ هو كتابهم المترل على الرّسول منهم وبه هداياهم، والإسلام دينهم قاتلوا عليه وقتلوا، واختصّوا به من بين الأمم وشرفوا، فيحرصون على تبليغ ذلك وتفهيمه للأمّة، لا تصدّهم عنه لائمة الكبر، ولا يزعهم عاذل الأنفة، ويشهد لذلك بعث النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم كبار أصحابه مع وفود العرب يعلّمونهم حدود الإسلام وما جاء به من شرائع الدّين، بعث في ذلك من أصحابه العشرة فمن بعدهم، فما استقرّ الإسلام ووشجت عروق الملّة حتّى تناولها الأمم البعيدة من أيدي أهلها، واستحالت بمرور الأيّام أحوالها، وكثر استنباط الأحكام الشّرعيّة من النّصوص لتعدّد الوقائع وتلاحقها، فاحتاج ذلك لقانون يحفظه من الخطإ، وصار العلم ملكة يحتاج إلى التّعلّم، فأصبح من جملة الصّنائع والحرف[3])).

وقرر أستاذنا الدكتور **محمود عبد الرحمن** هذه الحقيقة؛ إذ وصَف عمل الشافعي في رسالته بأن الشافعي كان له فضل في نقل مسيرة علم الأصول من مرحلة الملكة إلى مرحلة الصناعة[4]

(١) الرسالة للشافعي (مقدمة المحقق/ ٧).
(٢) مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ٣٠).
(٣) تاريخ ابن خلدون (١/ ٣٩).
(٤) ينظر: تاريخ علم الأصول، أستاذنا الدكتور محمود عبد الرحمن، ص ٦٩-٧٧ .

إذن، فقد قام الشافعي بتوجيه الدراسات الفقهية توجيهًا جديدا يقوم على ضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها، وذلك هو النظر الفلسفي الذي يقوم على العقل العلمي الذي يعني بالجزئيات –اللامتناهية– في إطار الكليات التي تضبطها، ومن ثم تجلى في عمل الشافعي كيف يكون الفقه تطبيقا لقواعد علم الأصول، وبهذا امتاز مذهب الشافعي[١].

فينبغي الانتباه لما في نحو قول المستشرق **جولدزيهر**: ((وأظهر مزايا محمد بن إدريس الشافعي أنه وضع نظام الاستنباط الشرعي في أصول الفقه، وحدد مجال كل أصل من هذه الأصول، وقد ابتدع في رسالته نظاما للقياس العقلي، الذي ينبغي الرجوع إليه في التشريع من غير إخلال بما للكتاب والسنة من الشأن المقدم. رتب الاستنباط من هذه الأصول ووضع القواعد لاستعمالها بعدما كان جزافا)) [٢]؛ لئلا يُفهم منه أن أصول الفقه لم تكن موجودة قبل رسالة الشافعي[٣].

وقد صنف الشافعي كتاب الرسالة، وكان الغرض منه أن يشرح للمتفقهين وسائل الإثبات، وطرائق الاستنباط، وسبل الترجيح. غير أن الشافعي في رسالته شرَح معالم التفكير الإسلامي، فاستحق أن يكون كتابه هذا مصنَّفا رائدًا في نظرية المعرفة الإسلامية أيضًا؛ إذ أبان الشافعي –في رسالته– عن ماهية العلم والمعرفة، ومصادر المعرفة، والأصول الكلية المأخوذة عنها، وكيف يمكن للناظر أن يوظِّف هذه الأصول الكلية في معرفة أحكام الجزئيات (كيفية بناء الفروع على الأصول).

وقد كشف بعض تلاميذ الشافعي عن عنايته بهذا الأمر على نحو يجعله الأجدر بلقب الفقيه.

فقد روى الفخر الرازي عن محمد بن عبد الله بن الحكم أنه قال: ليس أبو عبيدة بفقيه، فقيل له: لم؟ قال: لأنه يجمع أقاويل الناس ويختار منها واحدا. فقيل له: فمن الفقيه؟ قال: الذي يستنبط أصلا من كتاب الله، أو من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يُسبق إليه، ثم يُشعِّب من ذلك الأصل مئة شعبة. قيل: فمن الذي هو كذلك؟ قال: محمد بن إدريس الشافعي[٤]

ولهذا فهناك اتجاه يدرج الأصول ضمن مباحث الفلسفة الإسلامية[٥] باعتبار أن الأصول يقع في صلب نظرية المعرفة عند المسلمين، وأن التفكير الفقهي هو أيضًا ضرب من ضروب النظر

(١) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ص ٣٣٦-٣٣٧.
(٢) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٣٤٣، وعزاه إلى دائرة المعارف الإسلامية، في مقالة المستشرق جولدزيهر في كلمة (فقه).
(٣) وينظر: تاريخ علم الأصول، د./ محمود عبد الرحمن عبد المنعم، مرجع سابق، (ص ١٣-٢٢).
(٤) ينظر: مناقب الشافعي، للفخر الرازي، ص ٦٤ .
(٥) ينظر في التعريف بالفلسفة الإسلامية ومباحثها: مفاتيح العلوم، (ص: ١٥٣)، محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله، الكاتب البلخي الخوارزمي (المتوفى: ٣٨٧هـ)، المحقق: إبراهيم الأبياري، الناشر: دار الكتاب العربي، ط: الثانية؛ تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ٧٩-٨٨.

العقلي الذي يقوم عليه التفكير الفلسفي في الإسلام، بل إن ((الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين. وقد نما وترعرع في رعاية القرآن، وبسبب من الدين، ونشأت عنه المذاهب الفقهية، وأينع في جنباته **علم فلسفي**[(1)] هو علم الأصول، ونبت في تربته التصوف [...] وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة)) [(2)].

وهو الاتجاه الذي انتصر له الشيخ / مصطفى عبد الرازق، وبناء عليه عد الشافعي فيلسوفا، بالإضافة لكونه إماما في اللغة ومعاني القرآن، والفقه، والأصول والحديث، وتنبأ الشيخ بأن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهي إلى ضم هذا العلم [أصول الفقه] إلى شعب الفلسفة الإسلامية[(3)].

ولعل مما يشهد لهذا الاتجاه ما روي عن الإمام أحمد أنه وصف الشافعي بالفيلسوف، فقال أحمد بن حنبل: ((الشافعي فيلسوف في أربعة أشياء: في اللغة واختلاف الناس والمعاني والفقه))[(4)].

فكيف يجرؤ مجترئ بعد هذا على رمي الشافعي بأنه كان سببًا في الجمود وتعطيل إعمال العقل!

وقد تابع تلاميذ الشيخ مصطفى عبد الرازق في هذا الاتجاه، وتوسع د. علي سامي النشار في إبراز مناحي التفكير الفلسفي عند الفقهاء والأصوليين –خاصة الشافعي– في كتاباته، خاصة كتاب (مناهج البحث عند مفكري الإسلام)، ورأى أن المنطق الأصولي الذي صاغه الشافعي، وتابع عليه الأصوليون؛ يمثل النموذج الأعلى للفكر الإسلامي، وللحضارة الإسلامية، حيث إن المسلمين بدؤوا البحث في المسائل العملية قبل البحث في المسائل الاعتقادية، ونتج عن هذا أننا نستطيع أن نجد منهج البحث الإسلامي لدى علماء أصول الفقه قبل أن نجده لدى علماء أصول الدين، وقد انتقل هذا النموذج الفكري إلى دوائر العلماء، فأخذوا به وطبقوه، فوصل العلم الإسلامي إلى أوجه، وبنى الحضارة الإسلامية، وإن جرى ما جرى بعد ذلك مما أدى لتراجع التأثير الأصولي في رأيه[(5)].

بل يرى البحث أن الشافعي –وفقا لهذه الرؤية– قد صحح مسار النظر الفلسفي الذي يرى د. عبد الحليم محمود: أنه مال عن الصواب منذ سقراط[(6)]؛ إذ رسم الشافعي معالم نظر فلسفي

(١) تثقيل الخط من عملي.

(٢) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص ١٨٥

(٣) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، (ص ص: ٤٢-٤٣، ١١٧)

(٤) الشيخ محمد أبو زهرة: الشافعي: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، (ص ٣٠).

(٥) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٧٨.

(٦) ينظر: موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، د. عبد الحليم محمود، ص ١٨١، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، =

عملي يعتمد الاستقراء والتجريب، ويرد الاعتبار للجزئيات –التي أهملها المنطق الصوري– لكن في ضوء الكليات التي تُرد إليها وتنبني عليها، وبهذا يضع التفكير الفلسفي في صلب حياة الناس، ويقيم النظر الفلسفي على موازين ومقاييس أنجع من موازين المنطق الأرسطي التي لم تثبت نجاعتها في إيصال العقل الإنساني إلى جواهر الحقائق، فبقيت الفلسفة لا مقياس لها وفقًا لتحليل د. عبد الحليم محمود[1].

((لتوضيح ذلك نقول: إن المنهج القديم الذي ارتبط باسم أرسطو، كان قائما على الاستنباط المستمد من القياس المنطقي، والحكم الذهني؛ حيث كان الباحث يستخرج النتائج من مقدماتها القائمة. فالعلم لدى اليونان يبدأ بالكل، أما الجزئي فليس علما.

وقد رفض أغلبية مفكري الإسلام ذلك المنهج، وتحولوا إلى منهج جديد يقوم على الاستقراء أي: الاعتماد على الممارسة العملية والتجربة. وخلافا للفكر اليوناني: سعى هؤلاء للتوصل إلى الحقيقة: بالانتقال من الجزئي للوصول إلى الكلي، مع كشف الروابط بين الأشياء.

كانت هناك دوافع قوية متعددة لدى المفكرين المسلمين لنبذ منطق أرسطو ومنهجه، وهو ما اتضح في كتابات علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين "المتكلمين" والفقهاء.

فالشافعي مثلا –وهو واضع أسس علم الأصول– **انتقد منطق أرسطو**؛ لأنه يقوم على خصائص اللغة اليونانية التي تختلف عن اللغة العربية، مما أدى إلى حدوث تناقضات عند تطبيقه على البحوث الإسلامية.

وقد أيد علماء اللغة والفقهاء فكرة ارتباط المنطق الأرسطاليسي باللغة اليونانية وخصائصها، ومخالفته للمنطق الإسلامي.

نبذ علماء أصول الدين "المتكلمون" ذلك المنطق أيضا؛ انطلاقا من رفضهم للميتافيزيقا الأرسطاليسية التي تتعارض مع إلهيات المسلمين. وحيث إن ذلك المنطق وثيق الصلة بتلك الميتافيزيقا، وترتبط أصوله بأصولها، كان لا بد لهم من نبذه.

وأخيرا رفضه الفقهاء بدورهم على لسان ابن تيمية أشهر ممثليهم، الذي انتقده لعدة أسباب أهمها: قصوره عن مسايرة اتجاه الإسلام لتلبية الحاجات الإنسانية المتغيرة بينما قواعده كلية وثابتة،

مكتبة الأسرة ٢٠٠٣. وعلل هذا الانحراف بانفصال الفلسفة عن التشريع الإلهي؛ بسبب أن فلاسفة اليونان كانوا أمام دين خرافي مليء بالأساطير؛ فاضطروا للالتجاء إلى العقل وحده، وهو عاجز –بمفرده– عن إيصال الناس إلى الحقائق، فآل الأمر إلى اتباع الأهواء.

(١) ينظر: موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، د. عبد الحليم محمود، ص ١٨١، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة ٢٠٠٣ .

كذلك بسبب عدم اشتغال الصحابة والأئمة بهذا المنطق مع توصلهم إلى نواحي العلم، وبالتـــالي الخوف من الخروج على ذلك التقليد.

ويدلل أحد مفكري الإسلام المعاصرين [د. علي سامي النشار] على أن هذه الأسباب على وجاهتها ليست الوحيدة لنبذ علماء المسلمين للمنطق الأرسطي؛ لأنها -على أي حال- لا تعدو كونها الجوانب السلبية التي اكتشفوها فيه فاستندوا إليها في هدمه. أما العلة الحقيقية لتركهم إياه فتتجلى -في رأيه- في الجانب الإنشائي لنقدهم الذي تمثل في المنهج التجـــريبي أو الاســـتقرائي السابق الإشارة إليه، أي: الذي يقوم على التجربة وتنظمه قوانين الاستقراء. مثل هـــذا المنـــهج التجريبي هو المعبر عن روح الإسلام: ليس كمذهب وجودي أو فلسفي، وإنما كوضع من أوضاع الحياة العملية التي تنكر النظر والفكر المجردين[1].

من هذا **يتضح خطأ من ظنوا أن مفكري المسلمين عامة اعتمدوا على منطق أرسطو**. فمن المعلوم أن هذا الأخير كان يقوم على المنهج القياسي المعبر عن روح الحضارة اليونانية التي تستند إلى النظر الفلسفي والفكري، والتي لم تعترف بالتجربة، وهي بذلك تختلف عن روح الحـــضارة الإسلامية.

ويمكن القول: إن توصل مفكري الإسلام إلى منهج الاستقراء جاء نتيجة معانـــاة وتجربـــة، اكتشفوا على أثرهما -وبشكل علمي- عقم المنهج اليوناني القائم على القيـــاس الـــصوري "أي: الشكلي". لقد كان هذا القياس قرين مرحلة مبكرة من التطور البشري، وبالتالي كـــان محـــدود الفائدة فيما أعقب ذلك من عصور؛ إذ كان يبدأ بمقدمات عامة، وينتهي إلى نتائج جزئية. كان هدفه إذن: إقامة البرهان على حقيقة معلومة، وليس الكشف عن حقيقة جديدة.

وتجدر الإشارة إلى أن كلا من الطرفين استخدم كلمة قياس بأسلوب مغاير؛ فالقياس لـــدى **أرسطو** يشير إلى حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلي إلى أحكام جزئية، أو من حكـــم عام إلى حكم خاص بواسطة الحد الثالث، على العكس من ذلك، ينتقل قياس المسلمين من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى؛ لوجود جامع بينهما.

هناك احتمال حدوث لبس آخر بين القياس الأصولي "أي: القياس في رأي علماء أصول الفقـــه" وبين التمثيل الأرسطاليسي "وهو الطريق الاستدلالي الثالث في منطق أرسطو". أما مبعث اللبس فقد يحدث من أنهما يبدوان وكأنهما من طبيعة واحدة؛ حيث ينتقل الفكر من جزئـــي إلى جزئـــي. وفي الواقع، هناك اختلاف كبير بين هذين الأسلوبين في القياس يتبين من النقطتين التاليتين:

---

(١) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام "ونقد المسلمين للمنطـــق الأرسططاليـــسي"، القـــاهرة ١٩٤٧، ص٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٣.

– اعتبر المتكلمون وكثير من الأصوليين –قبل عصر الغزالي– القياس الأصولي، أو قياس الغائب على الشاهد، موصلا إلى اليقين، بينما التمثيل الأرسطي يوصل إلى الظن فقط.

– أرجع الأصوليون القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي القائم على فكرتين، أو قانونين هما:

أ– قانون العلية أي: إن لكل معلول علة.

ب– قانون الاطراد في وقوع الأحداث، أي: إن العلة الواردة إذا وجدت تحت ظروف مشابهة؛ أنتجت معلولا متشابها. هناك إذًا نظام في الأشياء، واطراد في وقوع الأحداث.

أقام المسلمون القياس الأصولي على القانونين اللذين أقام عليهما جون ستيوارت ميل استقراءه العِلِّي العلمي في القرن التاسع عشر، فإذا كان الاستقراء يستطيع أن يصل إلى العلاقات الثابتة الكلية؛ فذلك لأنه يستند إلى أن حوادث الطبيعة متناسقة أو مطردة. والاستقراء عند **[جون ستيوارت] ميل** هو أن تستنتج من عدة حالات معينة لظاهرة من الظواهر أن هذه الظاهرة تحدث في كل حالة تشبه هذه الحالة، أو الحالات المعينة في ناحية من النواحي. فهو يقوم على الجزم بوجود النظام في العالم، ويعبر عن هذا بأن "هناك أشياء في الطبيعة إذا ما حدثت مرة، فلا بد من أن تحدث ثانية إذا ما تحققت لها درجة كافية من المشابهة في الظواهر"(١).

يتبين من هذا أن الرأي المتقدم الذي عبر عنه المسلمون –قبل ميل– من إقامة الاستقراء على قانوني التعليل والاطراد في وقوع الأحداث، ثم استناد قياسهم الأصولي على هذين القانونين، يجعله مناقضا للتمثيل الأرسطي، ومن ثَمَّ مناقضا للمنطق الأرسطي نفسه.

وتزخر كتابات مفكري الإسلام في العلوم الطبيعية والاجتماعية بأدلة عديدة على تقدم منهج البحث الإسلامي. ففي مجال العلوم الطبيعية والرياضية شرح الحسن بن الهيثم مفهومه للاستقراء في رسالته عن الضوء بقوله: "ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات، وتمييز خواصّ الجزئيات"(٢).

واهتم جابر بن حيان في بحوثه الكيميائية العديدة "في رسائله ومصنفاته" بمبدأ قياس الغائب على الشاهد. فهو يحاول استخراج علة الشيء ثم البحث عنه فيما يشبهه من الأشياء المجهولة، حتى إذا استيقن من اشتراك المعلوم والمجهول في علة واحدة، قاس الثاني على الأول في حكمه المنبثق من تأثير تلك العلة، مع بناء قياسه على قانوني: العلية، والتناسق والنظام في الكون.

(١) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام "ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي"، القاهرة ١٩٤٧، ص ٨٦.

(٢) جلال محمد موسى، منهج البحث العلمي عند العرب "في مجال العلوم الطبيعية والكونية"، بيروت ١٩٧٢، ص٢٧٢، ٢٧٥.

وفي مجال الطب، أبدع أبو بكر الرازي، وابن سينا "في مؤلفيهما: الحاوي في الطب، والقانون في الطب" في وصف وتشخيص الأمراض، مع بيان الروابط بين العلل المتشابهة عن طريق التفسير الناتج من المشاهدة الفعلية التي يتبعها وضع فرض يتحقق منه الطبيب عن طريق التجربة. مثـال ذلك: القرد الذي سقاه الرازي زئبقا ليتحقق من صحة فروضه عن خواص الزئبق العلاجية. ولا يزال العلماء يجرون تجاربهم حتى اليوم على القردة قبل تعميم استعمال الدواء للإنسان.

وفي مجال الصيدلة، توصل ابن سينا "في القانون" إلى معرفة قوى الأدوية بطـريقتين همـا: التجربة، والقياس، مع تقديم التجربة لاختبار تلك الأدوية ومعرفة قوتها، وقد وضع ابن سينا لذلك شروطا سبعة، تتضح أهميتها من أن جون ستيوارت ميل لجأ إلى مثيلاتها "في القرن التاسع عشر" للتحقق من صحة الفروض، وهي القواعد الثلاث التي وضعها **ميل** للتحقق من الفروض، وهـي قواعد: الاتفاق والاختلاف والتغير النسبي.

لم يكن كل هذا يعني الاقتصار على التجربة على حساب العقل، وإنما اهتم البحث الإسلامي بأية أداة يمكن أن توصل إلى المعرفة الحقة مع تحري العدل والبعد عن الهوى. ونظـرا للمكانـة الخاصة التي يحتلها العقل في المفهوم الإسلامي، أحاطه العلماء بضمانات حتى لا يأخذ كل شيء على عواهنه، وقد برز في هذا المجال الغزالي الذي سبق الفيلسوف الفرنسي **ديكارت** في اعتمـاد الشك كوسيلة للتوصل إلى الحقيقة. يقول الغزالي: "فمن لم يشكّ لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال"(١).

أما في مجال العلوم الاجتماعية، فتكفي الإشارة إلى إنجازات ابن حزم والغزالي وابـن تيميـة والبيروني وابن خلدون. وكان ابن خلدون قد أثرى ذلك المنهج، وخاصة في اكتـشافه للعلاقـة الديناميكية بين الأسباب والنتائج عند ملاحظته للصراع بين القـوى الـسياسية والاقتـصادية والاجتماعية.

وأخيرا يمكن القول بأن منهج البحث الإسلامي لم يهتم فقط بالتركيز على بعض الخطـوات المنهجية الرئيسية مثل: جمع المعلومات الحسية لمشاهدتها تمهيدا لدراستها، واعتماد الشك كأسلوب يوصل إلى اليقين، والحكم القائم على الدليل والبرهان، وإنما تعدى ذلك إلى إرساء قواعد ما يمكن أن يسمى بآداب البحث العلمي، التي تعد مكملة لنظرة الإسلام الشاملة لمتطلبات الإنسان المادية والروحية والأخلاقية.

وآداب البحث العلمي كما استنبطها مفكرو الإسلام هي:

---

(١) أنور الجندي، مقدمات المناهج "العودة إلى منابع الفكر الإسلامي الأصيل"، القاهرة ١٩٧٧، ص٨.

- عدم إصدار أحكام جازمة قبل التروي.

- امتناع الباحث عن إصدار أحكام إلا في حدود اختصاصه.

- عدم المكابرة.

- قول الحق والدعوة إليه والدفاع عنه.

هذا، وقد حظي منهج البحث الإسلامي ببعض الأصوات الموضوعية القليلة في أوروبا، التي اعترفت بفضله على تقدم الدراسات العلمية والمنهجية فيها. من ذلك قول بعض العلماء[1]: "لم يكن **روجر بيكون** في الحقيقة إلا واحدًا من رسل العلم والمنهج الإسلامي إلى أوروبا المسيحية. و لم يكف بيكون عن القول لمعاصريه بأن معرفة العرب وعلمهم هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة" ... "إن ما ندعوه بالعلم ظهر في أوروبا كنتيجة لروح جديدة في البحث، ولطرق جديدة في الاستقصاء: طريق التجربة والملاحظة والقياس، ولتطور الرياضيات في صورة لم يعرفها اليونان. وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي"))[2].

بل يرى البحث أن الموازين التي قررها الشافعي أسهمت –بقدر عظيم– في حفظ التفكير الإسلامي من الانزلاق في مترلق السيولة التي آل إليها التفكير الفلسفي: –الغربي، والحداثي المقلد له– فلم يعد لديه القدرة على إيصال العقل الإنساني إلى إدراك الحقيقة في أي مسألة من المسائل التي تدخل في موضوع النظر الفلسفي.

ومما يدل على قوة الشافعي في وضع الموازين التي تحفظ العقل المسلم من تشعب الخلاف ما ذكره أحدهم في تفسير الحكمة في قِصَر عمر الشافعي: ((وفي كتاب تقويم النظر لمحمد بن علي المعروف بابن الدهان، من نسخة خطية بدار الكتب الأهلية بباريس: "وقيل لبعض القصاص: ما السر في قصر عمر الشافعي؟ فقال: حتى لا يزالون مختلفين، ولو طال عمره رفع الخلاف)) [3].

فهذا مما يستأنس به في الالتفات إلى عظيم إسهام الشافعي في ضبط معايير النظر المنظمة لحركة العقل المسلم في تحصيل المعارف، وهي السمة البارزة التي تفتقد إليها الحداثة والكتابات الحداثية؛ إذ إنها **لا تبني الفكر على معايير واضحة** يمكن الاحتكام إليها، وهي من سمات **المناهج البِدعية** في كل عصر، ولهذا يضيق أهل البدع في كل عصر بالأئمة (**المنهجيين**)[4] ذوي القدرة

---

(١) Briffault, Making of Hunanity, pp. ١٩٠, ٢٠٢

(٢) ينظر فيما سبق: مناهج البحث في العلوم السياسية (ص: ٤٧– ٥٥) بتصرف يسير، دكتور محمد محمود ربيع، مكتبة الفلاح– الكويت، ط: الثانية ١٤٠٧هـ– ١٩٨٧م.

(٣) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٤٦.

(٤) المقصود بهم: الأئمة المثقفون، الذين برعوا في الاقتدار على التنظير المحكم، وصياغة المنهج، وتحويل القواعد المتناثرة =

البارعة على تعرية مقولات أهل البدع الخادعة، وكشف ما فيها من زيف وفساد في المضمون؛ كالشافعي والغزالي(١) وابن تيمية، الذين جددوا في ميدان المنهج العلمي عند المسلمين، فأكسبوه قوة على قوته، بما يؤرق مضاجع أئمة المدارس البدعيّة.

ولعل هذا يفسر جانبا من ضِيق كتاباتٍ حداثية -مقلدة للاستشراق- بأصول الشافعي المنظِّمة للتفكير الإسلامي، والميسرة لتحصيل الفقه والمعاني، على نحو تعجز عن مثله كتابات المنظور الاستشراقي، ومن ثم يقف مشروعها عاجزا عن صرف العقل المسلم إلى مقولات الخطاب العلماني المتدثر بدثار الحداثة مع عروه -في الحقيقة- عن **روح الحداثة المبدعة**.

ومما يشهد بأن أصول الشافعي كانت -منذ وقت مبكر- تؤرق مضاجع أصحاب المناهج المنحرفة ما روى البيهقي بسنده أن ((أبا العباس بن سريج، يقول عن بعض مشايخه، قال: رجع بشر المريسي من مكة إلى بغداد، فقال: رأيت شاباً بمكة من قريش، ما أخاف على مذهبنا إلا منه)) (٢).

وبشر المريسي هو: بشر بن غياث، من زعماء الجهمية(٣) الذين كانوا يقولون بخلق القرآن، وكان له مناظرات مع الشافعي أفحمه فيها الإمام(٤).

إلى علوم مشيدة، ومنهجيات رصينة منظِّمة لحركة العقل المسلم في التعامل مع مصادر المعرفة.

(١) اعترف مستشرقو دائرة المعارف بنجاح الغزالي في نقده للفلاسفة والمذاهب الباطنية، فقالوا: ((أثر الغزالى: أ- كان لنقده لفرقة الباطنية أثره فى التقليل من جاذبية هذه الفرقة لدى جمهور المسلمين. ب- بعد توجيه سهام نقده للفلاسفة لم تظهر أسماء كبيرة فى الحركة الفلسفية فى الشرق الإسلامى، وإن كان من غير الواضح إلى أى حد ساهم الغزالى فى تدهور الفلسفة، إذ أن كتابه "تهافت الفلاسفة" ظل رائجا فى الغرب الإسلامى، مما يعنى أن ثمة أسبابا أخرى لها أهميتها قد عملت على تدهور الفلسفة.)) موجز دائرة المعارف الإسلامية [الاستشراقية] (٢٤/ ٧٥٩٩). أقول: ومع هذا دأبت كتابات حداثية على اتهام الغزالي بأنه تسبب في تراجع الحركة العقلية عند المسلمين؛ بسبب نقده للفلسفة، والواقع أن نقد الغزالي للفلسفة كان تصحيحا للحركة العقلية، لا تراجعا فيها.

(٢) ينظر: مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ٢٠٣)

(٣) أتباع جهم بن صفوان، وكان من نفاة أن يكون لله تعالى صفة مثل الصفات التي يوصف بها المخلوق؛ ولذلك نفى الكثير من الصفات الإلهية التي نص عليها الكتاب والسنة، وقال: "لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بالسمع والبصر. الخطط للمقريزي ٣/٣٠٤، مشار إليه في: المنطق وتجديد الخطاب الديني، الأستاذ د. عبد العزيز سيف النصر عبد العزيز، ص ٢١، الأزهر الشريف، هيئة كبار العلماء، ملحق بمجلة الأزهر، عدد: صفر ١٤٣٨=نوفمبر ٢٠١٦.

(٤) ولد نحو ١٣٠، ومات سنة ٢١٨ أو ٢١٩ه. وهذه النسبة إلى مريس، قرية بمصر، وهو أبو عبد الرحمن بشر ابن غياث بن أبي كريمة المريسي، من أصحاب الرأى، أخذ الفقه عن أبي يوسف القاضي، إلا أنه اشتغل بالكلام، وجرد القول بخلق القرآن، وحكى عنه أقوال شنيعة، ومذاهب مستنكرة، أساء أهل العلم قولهم فيه بسببها، وكفره أكثرهم لأجلها، وقد أسند من الحديث شيئا يسيرا عن حماد بن سلمة وسفيان بن عيينة وأبي يوسف القاضي وغيرهم، وكانت بينه وبين الشافعيّ مناظرات، وكان الشافعيّ يقول بعده: لا يفلح هذا الرجل، وقال أبو يوسف لبشر: يا بشر، بلغني أنك تتكلم في القرآن! إن أقررت للّه علما خصمت، وإن جحدت العلم كفرت. ومات بشر في ذي الحجة سنة ثماني عشرة ومائتين، ويقال: سنة تسع عشرة. ينظر: الأنساب للسمعاني (١٢/ ٢١١)، المحقق: =

الغصن الخامس- أسباب استهداف المنظور الاستشراقي للشافعي ورسالته، على ضوء الجوانب السابقة:

مما سبق يتبين أن هذه الجوانب والوظائف -المستبطنة في رسالة الشافعي- كافية لتجعل أرباب التأويلات الفاسدة -من أهل البدع- في كل عصر يضيقون ذرعا بالشافعي ورسالته، ويجعلونهما غرضا لسهام الطعن والتجريح، وهو ما نراه الآن ونحن بصدد نقد بعض هذه التيارات البدعية المعاصرة؛ إذ يظهر -في لغتهم وأساليبهم- الضيق الشديد بالرسالة الشافعية، والتحامل المتعسف على صاحبها، الإمام المنهجي، المقاوم لفساد التأويل وتحريف معاني الشريعة، والخروج بها عن مقاصدها.

وتتميما للفائدة يمكن القول في هذا المقام : إن علم الأصول -وفي القلب منه رسالة الشافعي- **يقوم بجملة من الوظائف التي تتناقض مع مشروع المنظور لاستشراقي/الحداثي**؛ إذ إن رسالة الشافعي -وعلم الأصول- يرشدان العقل المسلم للقيام على حاكمية الوحي في كل شؤون الإنسان، مع البناء على فرضية تأسيسية -تناقض أصول المشروع التغريبي- هي: امتناع التعارض بين صريح العقل وصحيح النقل[1]، كما أنهما يحددان من هو الفقيه الجدير بالنظر في استنباط الأحكام، ومن هو المفتي الذي يحل له إخبار الناس بأحكام الله تعالى، وما هو القول الذي يستحق أن يسمى علما وفقها، وإلا كان جهلا.

ولا يخفى على الناظر الأريب أن هذا المستوى من التحديد والضبط المنهجي يعرقل انتشار مشروع **دَنيَوة الأحكام** الذي يتبناه التغريبيون؛ إذ إنه يقوم على مرجعية العقل أو المادة، بالمعنى الحداثي[2]، ومن ثم لا بد أن يناصب العداء كل أداة منهجية تقيم العقل المسلم على مرجعية أخرى لا يراد لها أن تنافس المرجعية المادية التي يتبناها هذا المنظور، خاصة إذا كان هذا المنظور يراها مناقضة لمرجعية العقل والمادة، وهذا متحقق هنا؛ إذ تفترض الرؤية السائدة في هذا المنظور وجود التعارض بين الوحي (الغيب أو الميتافيزيقا) وبين العقل والمادة.

كما أن هذه الوظائف تجعل من علم الأصول بديلا للفلسفة والمنهجيات (ما بعد الحداثية) التي يعتمد عليها التغريبيون في نظرية المعرفة.

عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط: الأولى، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م. نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد (١/ ٥٥) مقدمة المحقق، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، المحقق: رشيد بن حسن الألمعي، ط الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م

(١) https://www.youtube.com/watch?v=bG_raGmT١i٠

(٢) علما بأن مفهوم العقل في الفلسفات الحداثية بات من أغمض المفاهيم وأشدها اضطرابا، حتى إن فلسفة ما بعد الحداثة أعلن فيها عن موت العقل بعد أن قالوا من قبل بموت الإله!

وهذا يثبت لذوي النظر أن الحاجة إلى رسالة الشافعي وعلم الأصول حاجة مستمرة ما دام أهل البدع يعملون عملهم في وضع المعاني الفاسدة، وصوغ التأويلات المنحرفة لنصوص الشريعة، وما دام أهل الدين لا يبالون بفقه الأولويات، ومعرفة منهج النظر المستمد أساسا من الأصول، وكانت رسالة الشافعي أهم لبناته.

ويروى البيهقي ما يزيدنا بصيرة بأسرار ضيق أهل البدع بالشافعي فيروي بسنده أن شيخا من أهل العلم قال ((لأبي العباس بن سريج: أبشر أيها القاضي، فإن الله تعالى ذكره بعث عمر بن عبد العزيز على رأس المائة ، ومن على المسلمين به ، فأظهر كل سنة ، وأمات كل بدعة، ومن الله على المسلمين على رأس المائتين بالشافعي حتى أظهر السنة وأمات البدعة ، ومن الله علينا على رأس الثلاثمائة بك حتى قويت كل سنة وضعفت كل بدعة)) [1].

فما أحوجنا الآن إلى **هَبّة شافعية منهجية تجديدية** تُري أصحاب السيولة التأويلية البدعية خطورة ما هم عليه من فوضى التأويل، وتردهم إلى الجادة، وتبصر أرباب الفوضى من أهل الدين بمسالك استنباط الأحكام، فتردهم أيضا إلى جادة الصواب، وقديما قالوا:

كلا طرفي قصد الأمور ذميمُ[2]

(١) معرفة السنن والآثار (١/ ٢٠٩)، بتصرف

(٢) شطر بيت للإمام الخطابي الشافعي صاحب معالم السنن، وتمامه:
(فسامح وَلَا تستوف حَقك كُله ... وأبقِ فَلم يسْتَوْف قطّ كريم)
(وَلَا تغل فِي شئ من الْأَمر واقتصد ... كَلَا طرفِي قصد الْأُمُور ذميم).
طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/ ٢٨٥)

الفرع الثاني

تحليل مضمون رسالة الشافعي، وبيان الحاجة إلى المنهجية الشافعية

بعد خطبة اشتملت على بيان فضل هذا الدين، وعظيم منة الله على العالمين ببعثة خير النبيين، وحفظ الشريعة من التحريف الذي وقع فيه أهل الكتاب .. ابتدأ الشافعي رسالته بالحديث عن منزلة القرآن من الدين، واشتماله على بيان الهدى، وحجية القرآن، وحث أهل العلم -الطالبين للهدى- على الاستكثار من علومه الشريفة؛ فإن ((الناس في العلم طبقات، موقعُهم من العلم بقدْر درجاتهم في العلم به. فحقٌّ على طلبة العلم بلوغُ غاية جهدِهم في الاستكثار من علمه، والصبر على كل عارض دون طَلَبِه، وإخلاص النية لله في استدراكِ علمه: نصاً واستنباطاً، والرغبة إلى الله في العون عليه، فإنه لا يُدرَك خيرٌ إلا بعونه.

فإن من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصاً واستدلالاً، ووفقه الله للقول والعمل بما علِم منه: فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الرِّيَب، ونَوَّرت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة.

قال الشافعي: فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليلُ على سبيل الهدى فيها)) (1).

وفي هذا بيانٌ شافعي جليل عن أهم معيار من معايير العلم عند المسلمين. وهو معيار تتجافى عنه القراءات التغريبية؛ إذ إن جلها يتعامل مع القرآن الكريم كما تنظر لنصوص البشر، غير ملتفتة لتفرد كتاب الله في منهجه وأسلوبه وفلسفته، وأن له منطقه الخاص، وتدعو هذه الكتابات -منذ د. طه حسين ثم الأستاذ أمين الخولي- إلى تطبيق مناهج النقد الأدبي والتاريخي على النص القرآني، مع تمهيدها لاقتحام مفهوم (التاريخية) للتفكير الديني والأدبي(2)، ومن ثم يؤول الأمر -وإن حسُنت النوايا- إلى زوال قدسية النص وإن لم يقصدوا ذلك؛ إذ لا يبقى كتاب الله -بعد وضعه تحت منظور هذه المنهجيات المقحَمة في غير سياقها- هو الحجة والمرجعية الملزمة التي يجب أن يصدر عنها العقل المسلم في سعيه للمعرفة، فكان تصدير الشافعي رسالته بهذا المعيار القرآني شوكة في حلق كل قراءة بدعية تبتغي صرف الناس عن الدوران حول محور كتاب الله، إلى المناهج المعاصرة التي تصيب من وقع في أحابيلها بالاضطراب والتناقض، وهذا شأن كل تيار بدعي لا يتخذ من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم محورا لقراءته.

---

(1) الرسالة للشافعي (1/ 19-20).

(2) الفكر العربي في معركة النهضة، د. أنور عبد الملك، ص 48.

ثم تكلم الشافعي عن البيان وأقسامه، فتكلم عن بيان القرآن، وبيان السنة للقرآن، والبيان بالاجتهاد.

وقد أشار **د. محمود عبد الرحمن**: إلى أن الشافعي في أبواب البيان وأقسامه قام بالرد على واصل بن عطاء –زعيم المعتزلة– في زعمه أن الخاص لا يكون عاما، والعام لا يكون خاصا، ولهذا عقد الشافعي بعد ذلك بابا فيما يبين سياقُه معناه(١).

وقد لاحظ البحث هنا قلة اطلاع كتابات حداثية، كررت ذات الاعتراضات القديمة التي اعترض بها على مفهوم البيان عند الشافعي، وأجاب عنها شراح الرسالة وأئمة الشافعية.

وتكلم الشافعي عن ترتيب الأدلة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس(٢).

وتوسع في إثبات أن السنة تسن مع الكتاب، وتسن فيما ليس فيه نص كتاب، لكن مع الانتباه إلى أن كل ما سنته السنة لا بد أن يكون له أصل في الكتاب: علمه من علمه، وجهله من جهله.

وتكلم عن علل الأحاديث، وأسباب الاختلاف، وأنواعه، وأسباب الغلط، وهو الذي ابتدأ الكتابة في فن اختلاف الحديث، وتكلم في كيفية دفع التعارض بين ظواهر الأحاديث دون مسارعة في إبطال بعض السنن ببعض. وقد وسع الكلام في هذا الباب في كتاب أفرده لهذا الغرض، وهو كتاب (اختلاف الحديث).

وتوسع الشافعي في إثبات حجية خبر الواحد، وإقامة الحجة على من لم ير الاحتجاج به، وأبان عن ذلك بإفاضة لم يُسبق إليها في إثبات هذا الأصل، فصارت تقريراته الموسعة شوكة في حلوق منكري السنن حتى يومنا هذا، وهو ما يفسر شطرا من أسباب استهداف الشافعي في كتابات المنظور الاستشراقي التي غلب عليها إنكار حجية السنة بدرجات متفاوتة.

كما أثبت الشافعي حجية الإجماع، وتكلم عن أنواعه، بتقريرات لم يسبق إليها، لا أنه اخترع أصل الإجماع وجعله كالسنة، كما زعمت بعض كتابات المنظور الاستشراقي.

---

(١) ينظر: تاريخ علم الأصول، د. محمود عبد الرحمن، ص ٦٣.

(٢) ينظر: أصول التشريع الإسلامي، الشيخ/ علي حسب الله، ص ١٥، دار الفكر العربي، ط ٦، ١٤٠٢ = ١٩٨٢. وهذا الترتيب لم يخترعه الشافعي كما يتردد في بعض كتابات المنظور الاستشراقي. وينظر: تاريخ علم الأصول، د. محمود عبد الرحمن، ص ٦٣؛ حيث نقل وثيقة لواصل بن عطاء –زعيم المعتزلة– فيها ترتيب قريب مما ذكره الشافعي، بما يؤكد أن هذا الترتيب في الاستدلال كان معروفا للفقهاء قبل الشافعي، وأنه هو الذي جرى عليه العمل من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن كان للشافعي فضل مزيد البيان، وبالغ التقرير، وبديع التصنيف، كما هو معلوم.

روى البيهقي -في باب: ما يستدل به على معرفة الشافعي بأصول الفقه- عن حسين الكرابيسي: أنه قال لما سئل عن الشافعي: ((ما أقول في رجل ابتدأ في أفواه الناس الكتاب والسنة والاتفاق، وما كنا ندري ما الكتاب ولا السنة نحن والأولون حتى سمعنا من الشافعي الكتاب والسنة والإجماع)) (1).

وهذه العبارات وأشباهها تعني: إبداع الشافعي في تحديد المفاهيم البينات، ووضع التعريفات الشارحات، والتقاسيم المستجادات، وإيراد الأدلة والشواهد بأبين العبارات، والرد على شبهات المخالفين بأقوى الإيرادات، فهذا هو ما لم يسمعه هؤلاء الناس قبل الشافعي، لا أنه اخترع أصولا من عند نفسه لم يعرفها السابقون.

وما يؤكد أن الشافعي لم يخترع هذه الأصول، ولم يبتكر ترتيبها من عند نفسه: هذه المحاورة التي جرت بين الشافعي ومحمد بن الحسن تلميذ أبي حنيفة، ورواها الحافظ أبو نعيم بسنده عن ((محمد بن عبد الحكم، قال: سمعت الشافعي، يقول: قال لي محمد بن الحسن: صاحبنا أعلم أم صاحبكم. قلت: «تريد المكابرة أو الإنصاف؟» قال: بل الإنصاف قال: قلت: «فما الحجة عندكم». قال: الكتاب والسنة والإجماع والقياس. قال: قلت: «أنشدك الله، أصاحبنا أعلم بكتاب الله أم صاحبكم». قال: إذ أنشدتني بالله فصاحبكم قلت: «فصاحبنا أعلم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أم صاحبكم؟» قال: صاحبكم، قلت: «فصاحبنا أعلم بأقاويل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أم صاحبكم». قال: فقال: صاحبكم، قال: قلت: «فبقي شيء غير القياس» قال: لا. قلت: «فبحق ندعي القياس أكثر مما تدعونه، وإنما يقاس على الأصول فيعرف القياس» قال: ويريد بصاحبه مالك بن أنس)) (2).

فهنا صرح محمد بن الحسن أن الحجة عند الحنفية هي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهو نفس الترتيب الذي ذكره الشافعي، غير أنه زاد على من سبقوه تقريرات لم يسبق إليها.

وتكلم الشافعي في **الرسالة** أيضا عن مفهوم القياس، وأنواع القياس، وقارب بينه وبين الاجتهاد، على نحو فهم منه بعضهم أن الشافعي يحصر الاجتهاد في القياس، ما حمل جملة من المستشرقين والحداثيين على الزعم بأن الشافعي ضيق مفهوم الاجتهاد، وأسهم في الجمود؛ إذ حصَر -بزعمهم- الاجتهاد والعمل العقلي في النظر القياسي وحده، وسيأتي تحقيق أن الشافعي لم يحصر الاجتهاد في القياس المصطلح عليه عند المتأخرين، كما ظنوا، وإنما وسع الشافعي من مفهوم القياس بما يقارب الاجتهاد، بحيث يطلق القياس على الاجتهاد المبني على أصل، ويقابله

(1) مناقب الشافعي للبيهقي (1/ 368).

(2) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (9/ 74).

الاستحسان، وهو –عند الشافعي-: اسم للاجتهاد غير المبني على أصل، فظن بعضهم أنه يحصر الاجتهاد في النظر القياسي –الذي تعارف عليه المتأخرون– دون غيره.

كما تكلم الشافعي عن مباحث الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، وأنواع العام، وكان هو الذي ابتدأ الكلام في العموم والخصوص.

وتكلم الشافعي عن الناسخ والمنسوخ ببيان وتفصيل لم يسبق إليه. وتكلم عن الفرق بين النسخ والتخصيص، وبيَّن الشافعي أن حكمة النسخ: التخفيف والتوسعة، وبين امتناع نسخ الأخبار التي لا يراد بها تشريع الأحكام، ورأى أن الكتاب لا ينسخ بالسنة، ولا ينسخها؛ لأن النص لا ينسخه إلا مثله أو خير منه.

ورغم هذا أشاعت كتابات المنظور الاستشراقي أن الشافعي قام بالمماثلة بين السنة والكتاب، ورفع السنة إلى مترلة الكتاب، متجاهلين قوله في أن الكتاب إنما ينسخ بالكتاب، وأن السنة إنما تنسخ بالسنة، رغم معرفة المستشرقين بمذهب الشافعي في النسخ[(١)].

والواقع أن الشافعي لم يماثل بين السنة والكتاب، بل قال بتأخر السنة عن الكتاب في الرتبة، لكن جعل السنة –مع تأخرها عن الكتاب في الرتبة– مكملة للكتاب في بيان الأحكام، ومعاونة له؛ ولذلك لم يفصلها الشافعي عنه في البيان، وعدها هي والكتاب نوعا من الاستدلال الذي يعد أصلا واحدا، وهو النص، وهما متعاونان في بيان الشريعة تعاونا كاملا[(٢)].

كما تكلم **الشافعي** عن الاجتهاد والتقليد، وشروط المجتهد، وأتى بعبارات نفيسة لا يستغني عن معرفتها فقيه يبتغي تصحيح النظر في مسائل الفقه، ومن ذلك قوله:

((ولا يقيس إلا من جمع الآلةَ التي له القياسُ بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضِه، وأدبِه، وناسخِه، ومنسوخِه، وعامِّه، وخاصِّه، وإرشاده.

ويَستدل على ما احتمل التاويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماعٌ فبالقياس.

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالما بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب.

---

(١) يقول مستشرقو دائرة المعارف الإسلامية: ((وسنكتفى فى هذا المقام ببيان أن الشافعى –على خلاف غيره من الفقهاء– لا يرى أن السنة يمكن أن تنسخ القرآن، فهو يقول: إن القرآن لا ينسخه إلا القرآن، والسنة لا تنسخها إلا السنة (ص ١٦ وما بعدها). على أن ثمة آيات فى القرآن لا تتضح صفتها المنسوخة إلا بالسنة (ص ١٨ – ٢١) أو بالسنة والإجماع)). موجز دائرة المعارف الإسلامية (١٩/ ٥٩٠٦).

(٢) التجديد في علم الأصول في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق، محمد فتحي محمد العتربي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الأولى، ١٤٣٩=٢٠١٨، (ص ٢٠٥)

ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل وحتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التثبت، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه؛ لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة ويزداد به تثبتا فيما اعتقد من الصَّواب.

وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده والإنصاف من نفسه؛ حتى يعرف من أين قال ما يقول وترك ما يترك، ولا يكون بما قال أعنى منه بما خالفه حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك إن شاء الله تعالى.

أما مَن تمَّ عقله، و لم يكن عالماً بما وصفنا، فلا يحلُّ له أن يقول بقياس، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه، كما لا يحل لفقيه عاقل أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه.

ومن كان عالماً بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة: فليس له أن يقول أيضاً بقياس، لأنه قد يذهب عليه عَقْل المعاني.

وكذلك لو كان حافظاً مقصِّرَ العقلِ، أو مقصِّراً عن علم لسان العرب: لم يكن له أن يقيس؛ من قِبَلِ نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس.)) [1].

ومع هذا البيان الناصع -الذي لا ينكره عاقل يعرف خطورة القول في الدين- لم يسلم الشافعي من سهام الطعن في شروط الاجتهاد التي كشف عنها ببصيرة نافذة، وعن تجربة ثرية؛ إذ وجد الشافعي من مطاعن الكتابات الاستشراقية ما يتهمه بأنه -بهذه الشروط- قد سد باب الاجتهاد، وعطل حركة العقل المسلم. وسيأتي تفنيد هذه المزاعم، وأن حقيقة الحال: هو ضيق المناهج البدعية بكل تنظيم علمي يمنع الأدعياء من الانتساب إلى حقل الفقه والاجتهاد في الدين.

كما تكلم الشافعي عن خطأ المجتهدين، واشتهر عنه النهي عن التقليد، وحث أصحابه على اتباع الدليل، ومعرفة من أين قال ما قال، وكيف أخذ ما أخذ[2].

ولا يخفى ما في هذا المسلك من تجرد **الشافعي** للحق والحقيقة، وحرصه على إعمال العقل، وتنشيط الذهن في طلب الأدلة على الأحكام، ومع هذا شاع في كتابات المنظور الاستشراقي -

(١) ينظر: الرسالة ص ٥٠٩-٥١٠، ويلاحظ أن الشافعي هنا لا يتحدث حديثا نظريا باردا مبنيا على التصور العقلي المجرد لطبيعة العملية الاجتهادية، بل يحدثنا الشافعي حديثا منهجيا تجريبيا؛ إذ يضع الشافعي أمامنا خلاصة خبرته التي خرج بها من تجربته الفقهية المتميزة في التعامل مع قضايا النظر والاجتهاد، وملاحظة (آفات النظر) التي تعرض للتفكير الفقهي فتمنع الناظر من الإصابة. فهذا كلام رجل خبير مجرب، حنكته التجارب، فأكسبته نورا على نور الفطنة والبصيرة التي حباه الله إياها؛ لشرف نفسه وخلوص نيته فيما نظر، فهو رجل خبر الفقه والفتيا، واطلع على أخطاء المجتهدين، وطامات الأدعياء المنتسبين، فما أحوجنا اليوم -ونحن في زمان الأدعياء المتصدرين- أن نستعصم بهذا السبيل النبوي الذي كشف عنه الشافعي ببيان فصيح ناصح على حد تعبير ابن مهدي في وصف أسلوب الرسالة، كما تقدم.

(٢) الرسالة للشافعي، مقدمة الشيخ أحمد شاكر، ص ٥، القاهرة، مكتبه الحلبي، ط: الأولى، ١٣٥٨هـ/١٩٤٠م

بلا خجل- اتهام الشافعي بأنه خاصم العقلانية، وتسبب في الجمود، ووسع رقعة النصوص والمنقولات على حساب العقل والاجتهاد.

وبالجملة فكل مسألة في كتاب **الرسالة** أو قضية إنما هي لتثبيت معنى أصولي أسرف بعض الناس في تناوله، فرد الشافعي الأمر فيه إلى نصابه، وبين وجه الصواب فيه على ما دل عليه الدليل، فاستوعب الشافعي بهذا كل المسائل التي ثار فيها الخلاف واحتاجت إلى ميزان يبين وجه الصواب، فوفى الشافعي بحاجة عصره، بل أربى على الحاجة، حتى إن عبد الرحمن ابن مهدي تمنى أن لو كان الشافعي أقلَّ؛ ليفهَم[(١)].

وهكذا شرح **الشافعي** نظام الاستنباط الشرعي من أصول الفقه، وحدد مجال كل أصل من هذه الأصول في رسالته في أصول الفقه[(٢)]، فاستحق عن جدارة أن يكون مجدد المئة الثانية[(٣)].

وظاهر من استعراض محتويات **الرسالة** أنها أيضا **كتاب مبكر في المنهج العلمي**، وقواعد النظر العقلي، ومرتكزات التفكير العلمي، وبيان الأوهام التي يقع فيها الناظر والمفكر، وهذه من أهم المباحث التي عنيت بها علوم الفلسفة والمنطق كما هو معلوم.

وبهذا يكون الشافعي قد سبق **بيكون** و**ديكارت** وأضرابهما من فلاسفة الغرب الذين ارتبطت أسماؤهم بوضع المنهج، ورسم قواعد التفكير العلمي.

ولهذا عني بعض الباحثين ببيان مناحي التفكير الفلسفي، ووجوه النظر العقلي في رسالة الشافعي، وكان كلام الشيخ مصطفى عبد الرازق من أنفس ما اطلعت عليه في ذلك، فأنقله بتمامه؛ لأهميته في دفع ما سيرد من مطاعن المنظور الاستشراقي في رسالة الشافعي، وما انطوت عليه تلك المطاعن من رمي أصول الشافعي بأنها أفضت إلى العقم والجمود.

---

(١) من مهمات علم الأصول، د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم، ص ٢٠، القاهرة، جامعة الأزهر، ١٤٤٠-٢٠١٩؛ مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ٢٣١).

(٢) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٠١.

(٣) قال البيهقي في مناقب الشافعي (١/ ٢٣٢): ((حدثنا القاضي عمر بن الحسين بن مالك، قال: حدثنا يعقوب بن إسماعيل، قال: حدثنا محمد بن خلاد الذهلي، قال: سمعت «عبد الرحمن بن مهدي» وقرأ كتاب الرسالة للشافعي، فقال: هذا كلام رجل مُفَهِّم. وقرأت في كتاب أبي الحسن: محمد بن الحسين العاصمي، فيما حُكي له عن الزعفراني، قال: كتب «عبد الرحمن بن مهدي» إلى «الشافعي» رحمه الله: أن اكتب إليَّ ببيان منْ علْم. فكتب إليه بالرسالة. فلما قرأها «عبد الرحمن» قال: ما ظننت أنه يكون في هذه الأمة اليوم مثل هذا الرجلَ، أو أنَّ الله، عز وجل، خلق مثل هذا الرجل. قلت: وعبد الرحمن بن مهدي بن حسان، أبو سعيد البصري: أحد أركان أهل العلم بالحديث: روينا عن علي بن عبد الله بن المَديني أنه قال: والله لو أُخذت وحلِّفت بين الرُّكْنِ والمقام لحلَفت بالله أني لم أر قط أعلم بالحديث من عبد الرحمن بن مهدي. وعبد الرحمن بن مهدي مات قبل الشافعي بسنين، مات سنة ثمان وتسعين ومائة)).

قال الشيخ مصطفى عبد الرازق: ((ورسالة الشافعي –كما رأينا- تسلك في سرد مباحثها وترتيب أبوابها نسقا مقررا في ذهن مؤلفها، قد يختل اطراده أحيانا ويخفى وجه التتابع فيه، ويعرض له الاستطراد، ويلحقه التكرار والغموض. ولكنه على ذلك كله بداية قوية للتأليف العلمي المنظم في فن يجمع الشافعي لأول مرة عناصره الأولى.

وإذا كنا نلمح في الرسالة نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية، وإن لم تغفل جانب الفقه، أي: استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية. فإنا نلمح للتفكير الفلسفي في الرسالة مظاهر أخرى:

منها: هذا الاتجاه المنطقي إلى وضع الحدود والتعاريف أولا، ثم الأخذ في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم. وقد يعرض الشافعي لسرد التعاريف المختلفة؛ ليقارن بينها وينتهي به التمحيص إلى تخير ما يرتضيه منها.

ومنها: أسلوبه في الحوار الجدلي المشبع بصور المنطق ومعانيه، حتى لتكاد تحسبه-؛ لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف في الاستدلال والنقض ومراعاة النظام المنطقي- حوارا فلسفيا على رغم اعتماده على النقل –أولا وبالذات- واتصاله بأمور شرعية خالصة.

ومنها: الإيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على الإلهيات أو علم الكلام، كالبحث في العلم، وأن هناك حقا في الظاهر والباطن، وحقا في الظاهر دون الباطن، وأن المجتهد مصيب أو مخطئ معذور، والفرق بين القرآن والسنة، وعلل الأحكام، وترتيب الأصول بحسب قوتها وضعفها.

وقد استدل الشافعي على حجية السنة وما دونها من الأصول، فلفت الأذهان إلى حجية القرآن نفسه، وهي مسألة وثيقة الاتصال بأبحاث المتكلمين)) [١].

ويبدو من حكايات المعاصرين للشافعي أن الشافعي في رسالته أبدع في وضع التعريفات وتحديد المفاهيم الشرعية بصياغات لم يسبق إليها[٢]، وهذا أيضا من مناحي النظر الفلسفي؛ بل إن الفلسفة الحديثة لا تعنى بشيء قدر عنايتها بإبداع المفاهيم التي تساعد على تنظيم الفكر الإنساني.

---

(١) ينظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٥٨

(٢) ينظر: مناقب الشافعي للبيهقي (٢/ ٣٦٧)؛ حيث قال: ((أنشدنا محمد بن عبد الله الحافظ قال: أنشدنا عبد الله بن موسى البغدادي قال: أنشدني «منصور بن إسماعيل الفقيه» لنفسه في الشافعي، رحمة الله عليه:

إني أُمرت بنصح المسلمين فمن ... نُصْحي لهم واتباعي ما أمرت به

أمري لهم باتباع الشافعيِّ فقد ... أتاهمُ ببيانُ غير مشتبه

إياه فاتبعوا تتلون متبعا ... كفاكُمُ طلبا ما كان من طلبه

مثل الرسالة لم يأتي بها أحد ... إن الرسالة يا هذا لمن عجبه))

قال البيهقي بسنده عن دبيس قال: ((كنت مع أحمد بن حنبل في المسجد الجامع فمر حسين – يعني الكرابيسي – فقال: هذا – يعني الشافعي – رحمة من الله لأمة محمد، صلى الله عليه وسلم، ومر حسين، ثم جئت إلى حسين، فقلت: ما تقول في الشافعي رحمه الله؟ قال: ما أقول في رجل ابتدأ في أفواه الناس الكتاب والسنة والاتفاق، وما كنا ندري ما الكتاب ولا السنة –نحن والأولون– حتى سمعنا من الشافعي: الكتاب والسنة والإجماع))[1].

وظاهر من هذا النقل أن الشافعي أوقف أذهان أهل عصره على ضبط الحقائق الشرعية من خلال وضع التعريفات العلمية الشارحة، وتحديد المفاهيم الشرعية بالعبارات الجامعة؛ إذ لا يعقل أن ينفي حسين الكرابيسي علمهم بذوات نصوص القرآن والسنة قبل مجيء الشافعي! فلم يبقَ إلا أن يكون مراده: أنهم لم يفقهوا التعريفات والمفاهيم الشارحة قبل أن يوقفهم عليها الشافعي بناصع بيانه، ودقيق تِبيانه.

وقد تلقت الأمة كتاب **الرسالة** بالقبول، واتفقت الأئمة على جليل فضله، وعظيم مكانته.

***

(١) ينظر: مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ٣٦٨)

المطلب الثاني

تقييم المستشرقين والتغريبيين للعمل الذي قام به الشافعي في الرسالة

لم تستطع القراءات التغريبية إخفاء الإعجاب بعظمة العمل الذي قام به الشافعي رغم المطاعن التي وجهها بعضهم لرسالة الشافعي[(١)].

وقد أعلن الاستشراق أن الشافعي مثّل أوج التطور الفقهي من بداية التاريخ الإسلامي إلى نهايته، فأصبح الشافعي العلَم والحجة الذي لا يشق له غبار، والذي لم يُسبق أبدا في عبقريته الشرعية حتى وإن قارناه مع عباقرة الشريعة من المتأخرين[(٢)] .

يقول د. عبد المجيد الصغير: ((ولا يعدم شاخت مساندا له في تقويمه هذا لعمل الشافعي؛ حيث يحيلنا على هذا الثناء الذي عقب به برانشفيك على دراسة سبق أن أصدرها شاخت حول أصول الفقه الإسلامي والذي يرى فيه برانشفيك أن الشافعي في علم الأصول الذي أنشأه وفي منهجيته التي أقامه عليها قد بلغ في ذلك الغاية و(النهاية)! بحيث صارت (الصورة الشافعية) لعلم الأصول تمثل الإطار النهائي والنموذج المحتذى بين سائر المذاهب و(الاجتهادات) الفقهية المختلفة، وعليه، وبالرغم من مشاطرته لجوزيف شاخت في الإعجاب بعمل الشافعي في (الرسالة) وما يتمتع به من نشاط ومثابرة وتماسك منطقي يجعله متميزا عن أسلافه من الفقهاء، فإن برانشفيك لا يجد بدا من ملاحظة أن المواقف العملية والتنظيمية للشافعي، وما أثر عنه من حلول للمشاكل الواقعية تظل، على مستوى التكيف الاجتماعي، دون تلك التي تنسب للمالكية والأحناف؛ مما يجعل من فكر الشافعي فكرا تراجعيا وعائقا أمام كل تكيف مطلوب وتقدم مرغوب فيه)) [(٣)].

ويرى المستشرق **جوزيف شاخت** أن الشافعي هو واضع علم الفقه الإسلامي. وكان صبغ القانون بالصبغة الإسلامية قد تم بوجه عام قبل الإمام مالك، غير أن الشافعي بذل جهدا عظيما في تنظيمه . وللوصول إلى ذلك الغرض انصرف الشافعي –إلى حد ما– عن الطريق المألوف في التفكير الفقهي[(٤)].

وقد خطا الشافعي بعلم الأصول خطوات هامة اعتمدت على تطور هذا العلم قبل الشافعي.[(٥)]

(١) جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص ٤٤–٤٦ .

(٢) وائل حلاق، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ص ١٤ . وهذا من تناقضات الفكر الاستشراقي؛ لأنه مع هذا الاعتراف لا ينفك يرمي المنهجية الشافعية بالجمود أو التسبب في الجمود الذي لحقه، كما تقدم بيانه مشفوعا بالنقد.

(٣) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، د. عبد المجيد الصغير (ص ٢٦).

(٤) جوزيف شاخت: أصول الفقه المحمدي، بواسطة: المعرفة والسلطة، د. عبد المجيد الصغير (ص ٨٥).

(٥) جوزيف شاخت: أصول الفقه المحمدي، بواسطة: المعرفة والسلطة، د. عبد المجيد الصغير (ص ٨٤).

وفضل الشافعي في نظر **شاخت** هو أنه بعث اليقظة في الفكرة الفقهية الإسلامية فأصبحت علما. [(١)]

ووصف (**جوزيف شاخت**) منهج الشافعي بأنه لا يبرهن عند الحاجة إلى الدلائل وابتغاء الوصول إلى نتائج عملية فقط، بل يبرهن دائما ومبدئيا، ويبحث أيضا شروط الاحتجاج التشريعي وطرقه بوجه عام [(٢)].

ويقول المستشرق البريطاني **نويل كولسون** : ((كان الشغل الشاغل للفقهاء قبله [يعني الشافعي] هو إضفاء الصبغة الإسلامية على القانون بالتقويم الخلقي للتصرفات والعلاقات في ضوء المعايير الدينية. وكان عمل الشافعي تعبيرا عن مرحلة أكثر تقدما ومنهجية في النظر الفقهي))[(٣)].

وترى المستشرقة الألمانية (**أنا ماري شميل**) أن الشافعي هو الذي بدأ في تأسيس علم الشريعة تأسيسا منهجيا من خلال علم الأصول[(٤)].

ويرى د. **محمد عابد الجابري** أن القواعد التي وضعها الشافعي لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها الفيلسوف الفرنسي "**ديكارت**" بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوربية الحديثة عامة[(٥)].

ويرى د. وائل حلاق أن رسالة الشافعي تمثل المحاولة الأولى لتجميع الجهد المنتظم للاجتهاد البشري، والاستيعاب الكامل للوحي كقاعدة الفقه الأساسية[(٦)]. وحاول الشافعي في هذا البحث أن يضع نظرية تصف-وفي الواقع تحدد- الطرائق التي يتم من خلالها استنباط الفقه. وكما ذكر آنفا: شكَّلَ العمل رد فعل على الميول والحركات التي سادت في فقه القرن الثاني/ الثامن.[(٧)]

ويقول عبد المجيد الصغير: ((ما كان يهيمن على علم الأصول في لحظة الميلاد والنشأة الأولى إنما هو تأسيس البيان -بيان الخطاب الشرعي- وتوضيح القواعد والضوابط الكفيلة بالارتباط بنصه والفهم عنه، فقواعد الاستنباط -الموضوعة من طرف المؤسس الأول لعلم الأصول- كانت تستهدف بالأساس الفهم عن النص وتجاوز الاختلاف، وضبط التأويل، وتوحيد الرؤية، والاتفاق حول الوسائل الناجعة والمشروعة لأجل ذلك الفهم)) [(٨)].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) كولسون: تاريخ التشريع، ص ٨٢.

(٤) الإسلام دين الإنسانية، آنا ماري شيمل، ملحق مجلة الأزهر، عدد ذي الحجة ١٤٣٨هـ.

(٥) تكوين العقل العربي ٩٦ بواسطة زكي الميلاد: تجديد أصول الفقه، ص ١٦٩ وينظر تعقيب زكي الميلاد عليه. وينظر: النظريات العلمية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها دراسة نقدية (١/ ١١٤)

(٦) وائل حلاق: تاريخ النظريات الفقهية، ص ٥٩.

(٧) وائل حلاق: تاريخ النظريات الفقهية، المرجع السابق، ص ٤٣.

(٨) د. عبد المجيد الصغير: المعرفة والسلطة، مرجع سابق، ص ٤٣٦.

وفي ذلك تكمن عبقرية الشافعي –وفقًا للدكتور عبد المجيد الشرفي– لأن الشافعي وضع هذه القوانين الكلية على غير مثال، واستطاع –بثاقب ذهنه– أن يلتقط المؤشرات المتناثرة في عصره وعند سابقيه ليؤلف بينها، ويشيد صرحا أصوليا شامخا سيكون اللاحقون له عالة فيه عليه. فكان الشافعي –بمستوى التجريد الذي بلغه– فاصلا بين مرحلتين: مرحلة البدايات المتعثرة، ومرحلة النضج والاكتمال(١).

وفي السياق نفسه رأى الأستاذ **محمد جمال باروت** أن رسالة الشافعي مثلت مفرقا تأسيسيا حاسما في تخطي أزمة الفقه الإسلامي الناجمة عن اتساع الفجوة بين أهل الرأي وأهل الحديث، وإعادة تأسيس الفقه الإسلامي على أساس قواعد تضبط إنتاجها، ويشكل النص –بمعناه الأصولي– مرجعها الأساسي، وذلك أن الشافعي بوضعه لعلم الأصول قد نقل الفقه –لأول مرة في المجال الثقافي الإسلامي– من إطار (الجبلة والملكة) إلى إطار (الصناعة) أو (العلم) أو (القانون الكلي)، حتى غدت نسبة الشافعي إلى هذا العلم كنسبة أرسطو إلى علم المنطق؛ إذ وضع الشافعي القواعد التي تضبط عملية الاجتهاد بعد أن كانت منثورة ضِمنا في الأحكام الفقهية. غير أن فاعلية (الرسالة الشافعية) تجاوزت المجال الفقهي إلى تقعيد أصول التفكير الإسلامي، وطرق الفهم بوجه عام، إلى الحد الذي جعل بعض المفكرين يتحدث عن أثر العمل الذي قام به الشافعي –في رسالته– في تطوير المنهج عند المسلمين بشكل عام(٢).

وقد أجاد الأستاذ **محمد جمال باروت** في وصفه للعمل الذي قام به الشافعي، غير أن تحديده للنص الذي أقام الشافعي عليه الفقه بالنص (بمعناه الأصولي) محل نظر؛ لأن النص بالمعنى الأصولي يغلب استعماله في اللفظ الدال على معنى لا يحتمل التأويل(٣)، والشافعي لم يقصد هذا، وإنما أقام الشافعي الفقه على النص من الكتاب والسنة، وجعل ما عداهما من الأدلة فرعا عنهما، بحيث يكون العمل بما عداهما عملا بمعنى النص.

غير أن هذا الإعجاب بعمل الشافعي البادي في قراءات المستشرقين والحداثيين لم يخل من نقد:

ففي إطار تحليله لمضمون الرسالة رأى د. حمادي ذويب أن رسالة الشافعي تنظر لأهل السنة باعتبارها الجماعة المعصومة، فيقول: ((أحس المأمون عندما دخل بغداد لأول مرة –سنة ٢٠٣ ه بعد استيلائه على السلطة– بهذه الاستقلالية الاجتماعية البارزة [لعلماء أهل السنة] التي تهدد

---

(١) د. عبد المجيد الشرفي: لبنات، ص ١٤٠.

(٢) محمد جمال باروت: الاجتهاد بين النص والواقع، ضمن كتاب: الاجتهاد .. النص، الواقع، المصلحة، مع د. أحمد الريسوني، ص ٧٧ بتصرف.

(٣) الفصول في الأصول، (١/ ٢٠٠).

استقرار السلطة وشمول نفوذها؛ لذلك مضى لمواجهة قادة العامة من أهـــل الـــسنة، خاصـــة أن حركتهم أصبحت لها أسانيد فكرية ونظرية كثيرة وفعالة كتبها أهل السنة في القرن ٢ ه، ومـــن أبرز هذه الأسانيد رسالة الشافعي التي تنظر لأهل السنة باعتبارهم الجماعة المعصومة)) [١].

ويقول د./ **حمادي ذويب** في موضع آخر واصفا مضمون رسالة الشافعي: ((يستطيع الناظر في تاريخ أصول الفقه أن يقف على أنه كان ينهض في كثير من المناسبات على عمليات مراجعة للسائد والسابق؛ فالشافعي راجع المنظومة الفقهية التي كانت سائدة قبله وقام بنقد أسسها المعرفية وقدم بديلا منها سعى من خلاله إلى تجاوز الفوضى التشريعية وإرساء نسق يوحد مصادر التشريع ... لم يكن ما قام به الشافعي منفصلا عن واقعه، بل كان متأصلا فيه، وليس أدل على ذلك من أن أهم بحث احتل أكبر حيز في رسالة هذا الفقيه هو خبر الآحاد؛ لأن عصره شهد صراعا بـــين أهل الرأي والمعتزلة من جهة وأهل الحديث من جهة أخرى، وكانت أخبار الآحاد من أهم محاور هذا الصراع؛ حيث برز بين المعتزلة من ينقد حجية هذا الصنف من الأخبار؛ ولذلك قام الشافعي منتصرا لأهل الحديث وأخبار الآحاد [٢])).

***

---

(١) د. حمادي ذويب: سلطة الإجماع، ص ٣٥، نقلا عن رضوان السيد: رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، مجلة الاجتهاد، العدد ١٣، ص ٣٢-٣٤.

(٢) مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، د. حمادي ذويب ص ١١- ١٢. وينظر أيضا: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، (ص ١٦٨).

المطلب الثالث

نقد رؤية المستشرقين والتغريبيين للعمل الذي قام به الشافعي في الرسالة

أولا- هذه العبارات المتقدمة -عن المستشرقين والحداثيين- وأشباهها تبدو لأول وهلة حافلة بثناء وإعجاب على المضمون الذي احتوته الرسالة الشافعية ومدى ما فيه من إبداع وتنظيم للتفكير الفقهي، إلا أن مشكلة هذا المسلك أنه يُظهِر عمل الشافعي كما لو كان مقطوع الصلة عن جهود السابقين من الأئمة، والواقع أن الشافعي بنى على ما سبقه من جهود، وأضاف إليها، وأبدع في صياغة نظرية متينة في تنظيم العمل الفقهي، لكن عدم سبق الشافعي بهذه الصياغة المحكمة (المشفوعة باستدلالات قوية متماسكة في منطقها) لا ينبغي أن يجعلنا نغض الطرف عن جهود السابقين ومراكمة الشافعي عليها.

وقد تقدم في المطلب المعقود للحديث عن السياق التاريخي لرسالة الشافعي بيان ملابسات العمل الذي قام به الشافعي، وكيف أفاد من جهود الأئمة السابقين وبنى عليها.

من هنا يأتي التحفظ على عبارات شائعة في كتابات المستشرقين والحداثيين، مثل: تأسيس الشافعي لعلم الشريعة، أو تأسيس الشافعي للعقل العربي، وما شابهها؛ لأن إبداع الشافعي: في الإضافة والصياغة وجودة السبك وتقريب وجهات النظر بين المدارس الكبرى .. لا يعني ابتداء التأسيس لعلم الشريعة، فالشريعة أوسع من أصول الفقه التي استقر لدى المتأخرين أن الشافعي قد وضعها، وحتى لو فسرنا علم الشريعة بأن المراد به علم الفقه وأن هذا هو مراد المستشرقة الألمانية (**آنا ماري شيمل**) ومن حذا حذوها .. فعلم الفقه يختلف عن علم الأصول، ولا يلزم من وضع الشافعي علم الأصول أنه واضع علم الفقه، وإن كانت إضافات الشافعي لعلم الفقه في المحل الأسنى.

كما أنه لا بد من الانتباه إلى أن المستشرقين وأتباعهم كثيرا ما ينسبون للعلماء تأسيس الشريعة، وهذا خلط غير محمود؛ لأن تأسيس الشريعة من عمل الشارع سبحانه، وعلى الرسول صلى الله عليه وسلم البلاغ والبيان، ولا مدخل للعلماء في تأسيس الشريعة، وإنما عملهم يبدأ بعد اكتمال الشريعة، فينظرون في النصوص والأحكام المنزلة، ويستخرجون منها المعاني بلطيف الاستنباط، ويصوغون القواعد، ويقررون الأحكام برائق الاستدلال، ويوضحون ما أشكل، ويصوغون كل ذلك في مصنفات مرتبة الأبواب، وهذا هو علم الشريعة الذي يقوم به العلماء.

من هنا ينبغي أن يحذر الباحثون من الانسياق وراء الأحكام السطحية المتعجلة التي يصدرها بعض المستشرقين وإن صدرت منهم بحسن نية، أو كان ظاهرها الثناء، لأن الإنصاف البحثي لا يقبل الثناء الذي يعطي القارئ صورة غير مطابقة للواقع.

ولعل هذا الثناء -الذي نَسَب للشافعي ما لا طاقة لفقيه واحد على القيام به- هو الذي حمل د. **وائل حلاق** على نقد **جوزيف شاخت** ومن تبعه في مجازفتهم إلى نسبة تأسيس علم الشريعة إلى الشافعي، إلا أن نقد د. **وائل حلاق** لجوزيف **شاخت** ومدرسته حمله -فيما يظهر- على التقليل من شأن الأثر الذي تركه الشافعي، فوقع في تطرف مضاد فيما يبدو(١).

يقول **د. وائل حلاق**: ((كان **الشافعي** -من خلال آثاره- أفضل من جسد من الفقهاء هذا الانتقال مما يمكن أن نطلق عليه مرحلة ما (قبل الحديث) إلى مرحلة (الحديث). ولكن هذا لا يعني أنه حقق أي تغيير هام في تطور الفقه الإسلامي؛ لأنه لم يمثل إلا واحدا من الكثير من الفقهاء الذين ساهموا في هذه العملية. ومن الخطأ ما ذهب إليه يوسف **شاخت** وآخرون عندما اعتبروا الشافعي قد نقل الفقه الإسلامي إلى مرحلة النضج)) (٢).

وهو ما لا يسلم به البحث، وقد تقدم بيان عظيم الأثر الذي تركه الشافعي في مسيرة الفقه وأصوله، وسيأتي -في المبحث المعقود لبحث قضايا السنة عند الشافعي- الرد على دعوى تسمية المرحلة السابقة على الشافعي بمرحلة ما قبل الحديث.

أما ما ذكره د. وائل حلاق هنا من التشكيك في كلام المستشرق **جوزيف شاخت** ومن تبعه .. فهو يتماشى مع رأي د. **وائل حلاق** الذي يشكك في اعتبار الشافعي مؤسس علم الأصول، واستند د. وائل حلاق إلى أن أصول الفقه ورسالة الشافعي ظلت طيلة القرن الثالث دون نمو واهتمام، ولولا علماء الشافعية منذ أواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع لم يكن الشافعي يبرز ولا علم الأصول يزدهر(٣).

---

(١) وخلاصة أطروحة وائل حلاق في هذه القضية: أنه يرى أن القراءة الاسْتشراقية لتاريخ الفقه الإسلامي، تستبطن مرجعية علم التاريخ الغربي، الذي ينظر إلى التاريخ منْ زاوية "البطل" المُؤثر في صُنع التاريخ، فبوجوده يكون كل شيء، وبموته يموت كل شيء، لذلك ركّز المُستشرقون في تأريخهم "لأصول الفقه"، على الشافعي، باعتباره "الشخصية" الأهم في تاريخ هذا العلم، غير مُبالين قصْدا "بطبقات" مُتواترة من العلماء، الذي أسْهموا بحظّ وافر، في تأسيس وتطوير هذا العلم. وهدفهم من هذا المسْعى، إقناع المُتلقي بفكرة مفادها:" أن قبل الشافعي كان الاضطراب والفوضى، وبعده ساد الجمود والتقليد". وأطروحة وائل حلاق، سبب ورودها: نقده وتفكيكه للرؤية الاستشراقية التي تركّز على "الشخصيات" وتُغفل عمْدا "التجربة التاريخية الجماعية لكل المشتغلين في الفقه التشريعي أصولا وفروعا"، بمعنى أنّه صوَّب النظَر تُجاه "التجربة الجماعية للعلماء"؛ لأنها تُقدِّم نموذجا تشريعيا في تدبير وتنظيم الجماعة السياسية. ينظر مقال: (وائل حلاق.. فيلسوف التشريع الإسلامي)، د. مصطفى بوكرن، على الرابط:

https://www.hespress.com/writers/٢٧٤٥٧٩.html

(٢) وائل حلاق: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ص ١٦٩.

(٣) وائل حلاق: "هل الشافعي المؤسس الرئيسي لعلم الأصول؟"، المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط (بالإنكليزية)، الجزء ٢٥، العدد ٤، نوفمبر ١٩٩٣ ص ٥٨٧-٦٠٥، بواسطة: حمادي ذويب: جدل الأصول والواقع، ص ٤١

ويناقش ما ذكره د. (**وائل حلاق**) في هذه القضية بأن الشافعي وإن كان واحدا من الفقهاء الذين أسهموا في نقل الفقه الإسلامي نقلة جديدة، إلا أن هذا لا ينفي الدور البارز الذي تميز به الشافعي، ولا يعني التسوية بين عمل **الشافعي** وبين عمل غيره على نحو يخفي تميز الشافعي فيما قام به.

قال أحمد بن حنبل: "كان الفقه قفلا على أهله حتى فتحه الله بالشافعي"(١)

ويقول أيضا: " كانت أقضيتنا في أيدي أصحاب أبي حنيفة ما تنزع، حتى رأينا الشافعي، فكان أفقه الناس في كتاب الله، وفي سنة رسول الله ".(٢)

"بهذه المكنة العلمية، وسعة اطلاعه على مقالات كل المذاهب في جميع أمصار الإسلام: استطاع الشافعي أن يصوغ للفقهاء أصول الاستنباط وقواعد الاستدلال وضوابط الاجتهاد، وقد بين أن الفقه مبتنى على أصول ثابتة لا على طائفة من الفتاوى والأقضية، وقد فتح الشافعي بذلك عين الفقه، وسن الطريق لمن جاء بعده من المجتهدين ليسلكوا مثل ما سلك، وليتموا ما بدأ، هكذا صنف الشافعي كتاب **الرسالة** فكان أول كتاب في علم الأصول"(٣)

إلا أن استبعاد البحث تقليل د. **وائل حلاق** من حجم العمل الذي قام به الشافعي لا يمنع من أن التحفظ على اعتبار د. حلاق أن الفقه الإسلامي لم يكن ناضجا قبل الشافعي، وإن كانت هناك أزمة لا تنكر بين مدرستين من أكبر مدارس الفقه الإسلامي، لأن عمل الشافعي لم يكن في نقل الفقه إلى مرحلة النضج بقدر ما كان عمله في وضع المنهج الذي يحافظ على نضج الفقه، ويكفل له المزيد من النضج، ويمنعه من التراجع. كما أن الشافعي يسر سبيل الاستنباط لأهل العلم من بعده كما يفهم من عبارة **أحمد بن حنبل** المتقدمة: "كان الفقه قفلا على أهله حتى فتحه الله بالشافعي".

وشهادات الشافعي للأئمة من قبله تبرز ما كان عليه الفقه من نضج قبل الشافعي، خاصة شهادته لأبي حنيفة التي قال فيها: "الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة"(٤).

((وبلغ ابن سريج – رحمه الله – وكان مقدما من أصحاب الشافعي – رحمه الله – أن رجلا يقع في أبي حنيفة – رحمه الله – فدعاه وقال: يا هذا أتقع في رجل سلم له جميع الأمة ثلاثة أرباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع. قال: وكيف ذلك؟ قال: الفقه سؤال وجواب وهو الذي تفرد بوضع الأسئلة فسلم له نصف العلم ثم أجاب عن الكل، وخصومه لا يقولون إنه أخطأ في الكل

---

(١) د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم: تاريخ علم الأصول، ص ٩٤.

(٢) الرسالة للشافعي (مقدمة المحقق/ ٦)

(٣) د. محمود عبد الرحمن عبد المنعم: تاريخ علم الأصول، ص ٩٤.

(٤) المبسوط للسرخسي (٣/١)

فإذا جعلت ما وافقوه مقابلا بما خالفوه فيه سلم له ثلاثة أرباع العلم وبقي الربع بينه وبين سائر الناس. فتاب الرجل عن مقالته)) [١].

أما تشكيك د. **وائل حلاق** في تأسيس الشافعي أصول الفقه من الحيثية المذكورة فهو مردود؛ لأن الاهتمام برسالة الشافعي لم ينقطع منذ تأليف **الشافعي** إياها في بداية القرن الثالث، وقد كان أحمد بن حنبل عظيم العناية بها، ويوصي الناس بقراءتها[٢]، ولا يتصور ألا يستجيب طلبة العلم لوصية أحمد بن حنبل الذي كان إمام أهل السنة بعد وفاة الشافعي، وقد مات الإمام أحمد في أواسط القرن الثالث الذي زعم وائل حلاق عدم اهتمام الناس **بالرسالة الشافعية** فيه، وعدم ظهور شرح **للرسالة** عقيب وفاة الشافعي لا يعني عدم الاهتمام بها؛ لأن أقوى صور الاهتمام هي الاهتمام بتطبيق المنهج، وقد تقدم النقل عن أحمد وغيره بما يثبت أن منهج الشافعي الذي ضمَّنه **رسالته** كان ينظر إليه باعتباره فتحا علميا عظيما، أو (طفرة علمية ومنهجية) بالتعبير المعاصر كما تقدم عن **الجابري** ومحمد جمال **باروت** في وصفهما للعمل الذي قام به الشافعي، وكان هذا المنهج -الذي قرره الشافعي بإحكام- عظيم التأثير في جيل أقرانه وتلاميذه ومن جاء بعدهم، وتأثير هذا المنهج لم ينقطع في حقبة ما كما زعم **د. وائل حلاق** مستنِدا إلى وجود فترة انقطاع في القرن الثالث لم تظهر فيها شروح للرسالة.

ولعل السر في عدم ظهور شروح للرسالة الشافعية في القرن الثالث الهجري: أنه لم يستجدِّ في هذا القرن من القضايا ما يستدعي من أهل العلم الزيادة على المقدار الذي قرره **الشافعي** في الرسالة.

أضف إلى هذا: أن الاحتياج إلى شرح سِفر محكم البنيان -كرسالة الشافعي- لا يتحقق إلا بعد مضي مدة يتطور فيها العلم، خاصة وقد صنف الشافعي رسالته بأسلوب عربي مبين، ولم يصغها بالصياغة المنطقية التي تجعلها بحاجة إلى شرح وبيان كي تفهم، وقد نقل عن بعض الأئمة أنهم قرؤوا رسالة الشافعي مرات عديدة إعجابا بها، ولم يذكروا أن الحامل على تكرار قراءتها كان صعوبة فيها تقتضي تكرار القراءة[٣].

قال النووي: ((وأجمع الناس على استحسان رسالته، وأقوال السلف فى ذلك مشهورة بأسانيدها.

قال المزنى: قرأت الرسالة خمسمائة مرة، ما من مرة إلا واستفدت منها فائدة جديدة)) [٤].

---

(١) المبسوط للسرخسي، المرجع السابق

(٢) من محاضرة صوتية لأستاذنا الدكتور محمود عبد الرحمن في شرح كتاب الرسالة للشافعي

(٣) أخبرني شيخنا العلامة محمود الطحان أنه قرأ رسالة الشافعي في يوم واحد.

(٤) تهذيب الأسماء واللغات (٤٧/١)

وهذا بيِّن في أن الرسالة لم تكن بحاجة إلى شرح في الطبقة التي تلت طبقة الشافعي، وهـــي الطبقة التي جعل د. **وائل حلاق** من عدم وجود شرح للرسالة فيها دالا على عدم العناية بها، وما ذكرناه من عظيم العناية بها في هذه الطبقة يدفع ما ادعاه **د. وائل حلاق**.

ثم إن ما استند إليه **د. وائل حلاق** لا يقوى على معارضة تصريح عامة الأئمة المحققين بتميز الشافعي في تدوين علم الأصول على نحو لم يسبق إليه.

يقول الشيخ أحمد شاكر في مقدمة تحقيق الرسالة: ((وهذا كتاب (الرسالة) أول كتاب ألف في (أصول الفقه) بل هو أول كتاب ألف في (أصول الحديث) أيضا.

قال الفخر **الرازي** في مناقب الشافعي (ص ٥٧): " كانوا قبل الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم الأصول، ووضع للخلق قانونا كليا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الـــشرع كنـــسبة أرسطا طاليس إلى علم العقل ".

وقال بدر الدين **الزركشي**(١) في كتاب البحر المحيط في الأصول:"الشافعي أول من صنف في أصول الفقه، صنف فيه كتاب الرسالة، وكتاب أحكام القران، واختلاف الحـــديث، وإبطـــال الاستحسان، وكتاب جماع العلم، وكتاب القياس".

وأقول(٢): إن أبواب الكتاب ومسائله، التي عرض الشافعي فيها للكلام على حديث الواحد والحجة فيه، وإلى شروط صحة الحديث وعدالة الرواة، ورد الخبر المرسل والمنقطع، إلى غير ذلك مما يعرف من الفهرس العلمي في آخر الكتاب -: هذه المسائل عندي أدق وأغلى ما كتب العلماء في أصول الحديث، بل إن المتفقه في علوم الحديث يفهم أن ما كتب بعده إنما هو فـــروع منـــه، وعالة عليه، وأنه جمع ذلك وصنفه على غير مثال سبق، لله أبوه)) (٣)

ثانيًا- أما دعوى د./ **حمادي ذويب** أن الشافعي راعى في **رسالته** التـــنظير لأهـــل الـــسنة باعتبارها الجماعة المعصومة فهي دعوى لم يقم عليها دليل من كلام **الشافعي**، والمستقرئ لكلام **الشافعي** يخرج بنتيجة مفادها: أن العصمة التي يثبتها الشافعي إنما هي لله ورسوله، أو هي لكتاب

---

(١) هو محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين: عالم بفقه الشافعية والأصول. تركي الأصل، مصري المولد والوفاة. ولد سنة ٧٤٥هـــ، ومات سنة ٧٩٤ هـــ، له تصانيف كثيرة في عدة فنون، منها: (البحر المحيط) في أصول الفقه، (الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة)، (لقطة العجلان) في فنون مختلفة.

ينظر في ترجمته: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ١٦٧/٣، إنباء الغمر بأبناء العمر ٤٤٦/١، شذرات الـــذهب في أخبار من ذهب ٥٧٢/٨-٥٧٣، طبقات المفسرين للأدنروي ص ٣٠٢

(٢) القائل هو الشيخ أحمد شاكر

(٣) الرسالة للشافعي (المقدمة/ ١٣)

الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم. والحرية العلمية والبحثية التي نجدها في رسالة الشافعي تناقض هذا الزعم؛ حيث وجدنا الشافعي يرد على أكابر أئمة أهل السنة في عصره، بما فيهم شيخه وأستاذه الإمام **مالك** بن أنس إمام دار الهجرة.

بل إن البحث يرى في نقد الشافعي للاستحسان ما يدحض الزعم بتنظير الشافعي لعصمة أهل السنة؛ لأن نقد الاستحسان يجعل الحق في التشريع ثابتا لله ورسوله صلى الله عليه وسلم دون غيرهما.

يقول الشافعي:

((وهذا يدل على أنه ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال بما وصفت ...، ولا يقول بما استحسن، فإن القول بما استحسن شيءٌ يُحدِثه لا على مثالٍ سبق))[1].

خلاصة المبحث:

في ختام هذا المبحث يتحصل: أن الشافعي قد أبدع في صياغة الأصول على نحو غير مسبوق، ولا يعني هذا أنه اخترع قواعد أصولية لم يعرفها السابقون، بل أن الشافعي جمع نخالة القواعد التي دلت عليها النصوص، وخلفها الهدي النبوي في استنباط الأحكام، وأثمرتها ممارسة الصحابة والتابعين وتابعيهم، مع ما أثمرته عقلية الشافعي الألمعية، وصاغ كل ذلك في نظام بديع غير مسبوق، فاستحق أن يكون واضع العلم الأصولي بهذا الاعتبار، لا أنه اخترع قواعد لم يمارسها السابقون، كما يفهم من عبارات المنظور الاستشراقي التي خلطت بين اختراع القواعد وبين ابتكار العلم المدوَّن.

كما يتلخص: أن الشافعي قد أثمر عمله سنَّ معالم بارزة للمنهج العلمي ونظرية المعرفة عند المسلمين، وأن قواعد المنهج التي صاغها بنان الشافعي تميزت عن المنهج اليوناني بأنها تأسست أصالة على الهدي القرآني وانبنت على حصيلة هائلة من الممارسة العلمية، فسنت للعقل الإنساني سبيل التحرر من ضيق المنهج الأرسطي والوضعي السائد في الغرب، وتأثرت به بعض المدارس الإسلامية، فكانت الأصول التي وضعها **الشافعي** قواعد للتفكير الإسلامي في استنباط الأحكام وفي هداية العقل المسلم إلى سبيل ممهد في نظرية المعرفة، فاستحق كتاب الرسالة أن يدرج ضمن الكتابات التأسيسية في الفلسفة الإسلامية كذلك، وهو ما انتصر له الشيخ الفيلسوف **مصطفى عبد الرازق** ومدرسته.

كما تحصل أيضا: أن رسالة الشافعي لم تغادر مسألة من مسائل الفكر المثارة في عصره إلا ودلت على سبيل الهدى فيها، وأسهمت في تجسير الفجوة بين المتنازعين، وكانت **الرسالة**

---

(١) الرسالة للشافعي (١/ ٢٥).

الشافعية كتابا إشكاليا، بمعنى أنه لم يكتفِ بالجمع والتدوين لما أثمرته قرائح السابقين، بل تصدى لإشكاليات الفكر الفقهي والأصولي -والفكر الإسلامي بوجه عام- التي ثارت في عصره، وعالجها على أحسن ما يكون، ولما كان **الشافعي** قد تصدى للمحاولات الأولى للتشكيك في حجية السنة والأصول الإسلامية صار **الشافعي** ورسالته غرضين لسهام المدارس البدعية المعاصرة التي عملت على إحياء إرث التشكيك في الأصول الإسلامية وتمخض سعيها عن محاولات التحريف لمعاصر لمعاني الشريعة التي استعصى عليها تحريف الألفاظ المحفوظة من التحريف بالوعد الإلهي؛ ولهذا فالحاجة مستمرة إلى الإفادة من المنهجية الشافعية فيما يصبو إليه العقل المسلم المعاصر من تجديد المنهج في مقاومة المناهج البدعية المعاصرة، خاصة تلك التي تعمل على تغريب الأمة في فكرها، وتقتات على الإرث الاستشراقي في استمداد مقولات التغريب، وتتجاسر على الدعوة لإقصاء الأصول الإسلامية وإحلال مناهج البحث في علوم الإنسان والمجتمع محلها، رغم ما تعانيه العلوم الإنسانية والاجتماعية من أزمات منهجية عاصفة وسرعة تبدل في النظريات التفسيرية التي يتوهمون أنها تغني عن قواعد الأصول.

وفي ختام المبحث قدم البحث رؤية نقدية لتقييم المنظور الاستشراقي لرسالة الشافعي، وأن عبارات الثناء على عمل الشافعي قابلها اتهامات مثل اتهام الشافعي بالتنظير لقداسة أهل السنة، كما أن هذا الثناء قد أخفى تحته مغالطات تبالغ في وصف عمل **الشافعي** على نحو يهدر جهود الأئمة السابقين عليه، وهو ما لا يرتضيه البحث.

****

المبحث السادس

مطاعن المستشرقين والتغريبيين في منهج الشافعي في الرسالة، وتفنيدها

امتدت يد المطاعن التغريبية إلى منهج الشافعي في **الرسالة** محاولين الإيهام بأن الشافعي سلك منهجا سيطر به على التفكير الفقهي لمن جاء بعده إلى يوم الناس هذا، إلى غير ذلك مما يفصله البحث في المطالب الخمسة الآتية:

المطلب الأول- دعوى التعالي في المنهج عند الشافعي، ومناقشتها.

المطلب الثاني- اتهام الشافعي بعدم الحيادية وتفنيده.

المطلب الثالث- دعوى خروج الشافعي عن نهج السلف في الاستدلال، ومناقشتها

المطلب الرابع- دعوى اضطراب المصطلح عند الشافعي، ومناقشتها

المطلب الخامس- دعوى تمسك الشافعي بحرفية النصوص، وإهمال المقاصد، ومناقشتها

المطلب الأول

دعوى التعالي في المنهج عند الشافعي، ومناقشتها

وفيه فرعان: أولهما لعرض مضمون الدعوى، وثانيهما لنقدها، على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

هذه الدعوى ادعاها الدكاترة: محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وعلي مبروك وحمادي ذويب؛ تقليدا للمستشرقين، ومفاد هذه الدعوى: أن الشافعي وضع أصوله على نحو يصعب نقده؛ لأنه يضع الناقد في مواجهة سلطة النص والإجماع التي أحدثها الشافعي، فيجد الناقد نفسه مكبَّلا باتهام الخروج على النص وخرق الإجماع الذي يستوجب تضليل فاعله[(١)].

وهذه الدعوى تدور في فلك ما أسموه بالقداسة التي رسخها الشافعي –بزعمهم- في "المدونة الأصولية"[(٢)]، وانعكست في صورة سلطة إضافية للنص وكلام السلف، رسخها الشافعي، وخصمت –بزعمهم- من رصيد النظر العقلي عند المسلمين بعد الشافعي.

---

(١) د. علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول .. مساهمة في نزع أقنعة التقديس، ص ٢٠-٢١؛ د. حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، ص ٨٠٣؛ قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد - أ/ إسلام سعد، https://www.youtube.com/watch?v=zEh٨Y٨FUDR٤

(٢) وهو تعبير يستخدمه محمد أركون كثيرا ليشير به إلى تقديس ما هو بشري –بزعمه-، ثم قلده فيه حمادي ذويب وبعض الحداثيين العرب.

يقول د. محمد أركون في هذا السياق: ((إن أصول الفقه قد تعرضت -بطبيعتها الخاصة- لما نسميه اليوم بالإبستمولوجيا[(١)] أو النظرية النقدية للمعرفة؛ لأنهم كانوا يعرفون بأن الأحكام الشرعية الصادرة عن الفقهاء تحتاج -وبشكل مسبق- إلى "تيولوجيا"(٢) متماسكة، أي: علم أصول الدين الذي يتطلب بدوره تأويلا مناسبا وصحيحا للنصوص المقدسة .. إن مثل هذه الاستعادة النقدية لهذين العلمين الإسلاميين بالكامل تهدف إلى تحقيق توضيح وتبيين تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى نتيجة مفادها: اعتبار الشريعة والنظر إليها وكأنها التعبير الموثوق عن وصايا الله وأوامره، بمعنى آخر: أن علم الأصول **قد ساهم في جعله يبدو مقدسا ومتعاليا ولا بشريا**(٣) .. إن التوسع من مجال تطبيق الشريعة في العديد من المجتمعات الإسلامية يدل إلى أي حد تبقى فيه تاريخية العقل الذي بلور علم الأصول شيئا لا مفكرا فيه داخلَ الفكر الإسلامي))(٤).

ويرى د. **علي مبروك**: أن هذا التعالي في المنهج عند الشافعي قد أثمر تقديس القواعد التي

(١) كلمة «إبستمولوجيا» تترجم إلى «معرفي» في الخطاب الفلسفي العربي عادةً، وهي كلمة مشتقة من كلمتين يونانيتين «إبستيم» بمعنى «معرفة» أو «علم»، و «لوجوس» بمعنى «دراسة» أو «نظرية» . والإبستمولوجيا هي علم دراسة ما نزعم أنه معرفة، إما عن العالم الخارجي (المادي) أو عن العالم الداخلي (الإنساني)، وهو علم يدرس (بشكل نقدي) المبادئ والفرضيات والنتائج العلمية؛ بهدف بيان أصلها وحدودها ومدى شموليتها وقيمتها الموضوعية ومناهجها وصحتها. والإبستمولوجيا، في اللغة الإنجليزية، هي بشكل عام نظرية المعرفة (التي تتناول العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف). أما في اللغة الفرنسية، فهي تعني أساساً نظرية العلوم، أو فلسفة العلوم وتاريخها. وقد سبب اختلاف المعنى بين المعجمين الإنجليزي والفرنسي اختلاطاً كبيراً في اللغة العربية، إذ يتخذ كل مؤلف على حدة من معجم غربي معيَّن -دون غيره- مرجعيته، فتظهر الكلمة في اللغة العربية بمدلولين مختلفين. وحاول د. المسيري أن يصل إلى تعريف يتجاوز -إلى حدٍّ ما- الاختلاط الدلالي، فرأى أن الكلمة تعني: «كلي ونهائي». ومن هنا، فإننا عادةً ما نضع المستوى المعرفي في مقابل المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي، بل الحضاري (وهذا المعنى، رغم جدته، مُتضمَّن في كثير من تعريفات كلمة «إبستمولوجيا»). والإبستمولوجيا، بالمعنى الضيق للكلمة، تتناول موضوعات مثل طبيعة المعرفة ومصادرها وإمكانية تحققها ومصداقيتها وكيفية التعبير عنها، ولكنها تعني أيضاً المسلمات الكامنة وراء المعرفة. وهذا المجال الأخير ينقلنا من المعنى الضيق إلى المعنى الواسع. فالإبستمولوجيا تعني أيضاً توضيح المقولات القَبْلية في الفكر الإنساني، ولذا يذهب البعض إلى أن الميتافيزيقا تنقسم إلى: أنطولوجيا وإبستمولوجيا، وأن كل رؤية للعالم تحوي داخلها ميتافيزيقا (أي أنطولوجيا وإبستمولوجيا). موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ٢٥٠)

(٢) «اللاهوت» هو المصطلح العربي المقابل للمصطلح الإنجليزي «ثيولوجي»، وهو مركب من «ثيوس» ومعناها «إله» و«لوجوس» ومعناها «علم»، فهو «علم الإلهيات». واللاهوت هو التأمل المنهجي في العقائد الدينية. والكلمة تشير عادةً إلى دراسة العقيدة المسيحية، ولا تستخدم في الدراسات الإسلامية التي تستخدم كلمات من المعجم العربي مثل «علم التوحيد». أما في اليهودية، فقد بدأ استخدام الكلمة مؤخراً في الدراسات اليهودية. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١٣/ ٣٩).

(٣) تثقيل الخط من عملي؛ لبيان موضع الشاهد.

(٤) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون ٢١-٢٢، بواسطة: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال، ص ١٨.

قررها الشافعي في الفقه ورسخها الأشعري في العقائد، ولم يقف التقديس عند هذا الحد، بل تعدى القواعد إلى تقديس طرائق التفكير في هذه القواعد، حتى اكتسبت قداسة النص/ الأصل نفسه، وبكيفية استحالت معها من مجرد آلية معرفية مشروطة بما يحددها إنسانيا إلى قاعدة دينية يؤول الخروج عليها بصاحبه إلى الكفر والضلالة. ثم حدد د. **علي مبروك**: أن قراءته لا تسعى إلى إنجاز ما هو أكثر من التأكيد على إمكان الارتداد من المتعالي إلى الإنساني الذي يكاد منفردا أن يحدد بناء الأصول وتفسيرها[١].

يقول د. علي مبروك: ((ترسيخ آلية التفكير بالنص (بالأصل) التي حددت —ولم تزل- بناء الثقافة العربية الإسلامية، وبالتالي العقل المتشكل داخلها، وجعل الأصل سلطة نهائية ليس أمام الوعي إلا الانصياع لسطوتها، ومن هنا يبرر **علي مبروك** الانشغال بالشافعي والأشعري لا باعتبارهما أصحاب مذاهب (فقهية وعقائدية) تسود عالم الإسلام حتى اليوم، بل كصائغين لإبستمولوجيا تتمحور حول مفهوم الأصل، وفي كلمة واحدة فإن هذه القراءة تجادل بأن حدود عمل كل من الشافعي والأشعري تتجاوز مجرد التقعيد للفقه والعقائد إلى التقعيد لطرائق التفكير التي تحددت بها قواعد الفقه والعقائد التي أنتجاها، وبالطبع فإنه إذا كانت قواعدهما تعمل في الواقع على نحو جلي فإن قواعد التفكير التي ارتبطت بها تكاد لا تعمل إلا على نحو خفي ولا واع، ولعلها كانت بهذا التخفي في صميم اللا وعي تتحصن ضد أي سعي للانفلات من سطوتها. وتنتهي استيراتيجية الشافعي في بناء الأصول إلى استحالة أي تفكير في الفقه إلا بالنص وطرد ما سواه من فضاء التفكير الفقهي.

وطريقة التفكير بالأصل تعد من بقايا الثقافة الآبوية التي يتمحور بنيانها حول سلطة الآب/ الأصل، ويعد هذا **الانصياع** مانعا من الإنصات للوحي الذي ينهى عن تقليد الآباء)) [٢].

هذا حاصل ما ذكروه، وفي الفرع الآتي نقد لهذه الدعوى ..

الفرع الثاني

نقد مضمون الدعوى

لقد صار من البيِّن: أن هذه الدعوي مبناها ومنشؤها: ما تقدم من أن المستشرقين والحداثيين ينسبون للشافعي أنه رسخ سلطة النص واجب الاتباع وابتكر نظرية الإجماع، وتقدم الجواب عن ذلك.

وأضيف هنا أن صعوبة النقد للشافعي لا تعني بالضرورة ما زعمه المدعي من وجود التعالي في المنهج عند الشافعي، بل الأقرب أنها تعني إحكام الشافعي في تشييد منهجية في الإثبات والاستنباط

(١) (ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أقنعة التقديس)، ص ٢٠-٢١ .
(٢) (ما وراء تأسيس الأصول)، المرجع السابق، ص ١٥-١٧.

على قدر من المتانة بحيث تنال إعجاب الناظر فيها واستحسانه؛ لما يرى في صنيع صاحبها الإمام من متانة العلم وقوة الاستدلال وجودة السبك، وحسن الصياغة.

وقد لاحظ المستشرق جوزيف **شاخت** هذه المزية في منهجية الشافعي، وتقدم في المبحث السابق وصف **شاخت** منهج الشافعي في الاستدلال بأنه لا يبرهن عند الحاجة إلى الدلائل وابتغاء الوصول إلى نتائج عملية فقط، بل يبرهن دائما ومبدئيا.

وعليه، فالشافعي في منهجه الحجاجي كان صاحب رؤية بنائية، وكان استباقيًّا، بمعنى أنه لا يقف موقف رد الفعل، وإنما يؤصل لآرائه ابتداءً بسوق الأدلة المثبتة لها، وإن لم يكن لها معارض بالفعل، وهذه المزية من أسباب متانة ورصانة البناء المنهجي الذي شيده الشافعي في رسالته وطبّقه في سائر كتاباته كما يعلم باستقراء كلامه، ولهذا وصف الشافعي بأنه علم الناس الحجج[1]، مما يدل على أن هذه المزية كانت ملحوظة في الشافعي منذ العصر الذي نبغ فيه.

وقد عقد البيهقي في مناقب الشافعي بابا ذكر فيه ما يستدل به على رغبة العلماء في عصر الشافعي ومن بعد عصره في كتبه، والاقتباس من علمه، والانتفاع به، وحسن الثناء عليه. وصدّره بقوله: «وذلك لانفراده من فقهاء الأمصار بحسن التأليف؛ فإن حسن التصنيف يكون بثلاثة أشياء:

أحدها: حسن النظم والترتيب.

والثاني: ذكر الحجج في المسائل مع مراعاة الأصول.

والثالث: تحري الإيجاز والاختصار فيما يؤلفه.

وكان قد خص بجميع ذلك، رحمة الله عليه ورضوانه»

وذكر في هذا الباب قول الجاحظ: «نظرت في كتب هؤلاء النَّبَغَة الذين نبغوا، فلم أر أحسن تأليفا من المُطّلبي، كأن فاه نظم دُرًّا إلى درّ»[2].

وهو باب عظيم أتى فيه البيهقي بمُثُلٍ رائعة تدل على أن الشافعي كان – كما قال يونس بن عبد الأعلى – نسيج وحده في هذه المعاني"[3].

إذن فَعُلُوّ الشافعي ليس تعاليا كما زعم أصحاب دعوى التعالي والتقديس، وإنما هو ما جرت به سنة المولى سبحانه من وضع القبول لمن استحق من عباده أن يرفع قدره في العالمين، ولهذا وجدنا الإمام داود الظاهري يحصي مسوغات استحقاق الشافعي لعلو المترلة بقوله:

«اجتمع للشافعي من الفضائل ما لم يجتمع لغيره: فأول ذلك: شرف نسبه ومنصبه، وأنه من رهط النبي، صلى الله عليه وسلم.

(١) مناقب الشافعي للبيهقي، المرجع السابق، (المقدمة/ ٢٩)
(٢) الرسالة للشافعي (مقدمة المحقق/ ١٤).
(٣) مناقب الشافعي للبيهقي (المقدمة/ ١٥)

ومنها: صحة الدين، وسلامة الاعتقاد من الأهواء والبدع.

ومنها: حفظه لكتاب ربه معرفته به، وجمعه لسنن النبي، ومعرفته بالواجب منها من الندب، ومعرفته بناسخ القرآن من منسوخه، والعام منه والخاص، ثم معرفته بسيرة هدى نبيه، صلى الله عليه وسلم، وأئمة الهدى بعده، ومغازي رسول الله أو خلفائه، وتركه تقليد أهل بلده، وإيثاره ما دل عليه كتاب ربه، وثبت عن نبيه.

ثم ما كشف من تمويه المخالفين، وما أبطل من زخرفهم، بالحق الذي قذف به على باطلهم فيدمغه.

ثم ما بين من الحق الذي سهل - بتوفيق خالقه - معرفته، حتى استطال به من لم يكن يميز بين ظلام وضياء، وألقوا الكتب، وناظروا المخالفين.

ومنها: ما من الله عليه من منطقه الذي طبع عليه، وكان يعترف له بكل من شاهده ويقر بتقصيره عن بلوغ أدنى ما منَّ الله به عليه منه.

ومنها: ما وقاه الله من شح النفس الموجب له الفلاح.

وما علمت أحدا في عصره كان أَمَنَّ على أهل الإسلام منه، لما نشر من الحق، وقمع من الباطل وأظهر من الحجج، وعلّم من الخير»[1].

أما الحديث عن قداسة الأصول التي وضعها الشافعي فهو من أعجب ما يكون؛ لأن صاحب هذه الدعوى أصدر حكما إجماليا و لم يكلف نفسه عناء أن يناقش جزئيات المسائل التي قررها الشافعي والأدلة التي استند إليها في تقرير هذه المسائل ليثبت لنا ما يدعيه من أن الشافعي أعرض عما تقتضيه الأدلة، وسلك مسلك التقديس لقواعده.

وهذه سمة عامة لاحظناها في الفكر الاستشراقي-الحداثي، وهي إصدار الأحكام الكلية المجملة بكل سهولة دون مناقشة التفاصيل، وظني أن أكثرهم يدركون أن مناقشة التفاصيل عادة ما تفضح حقيقة المستوى العلمي المتدني لأدعياء الحداثة الذين يزعمون أنهم ينقذون الأمة من التخلف الحضاري المزعوم!

ثم غفل المدعي عن أن أقران الشافعي ومن جاء بعده لم يتعاملوا مع قواعده بمنطق التقديس المزعوم رغم إقراراهم للشافعي بالتقدم على أقرانه وحيازة قصب السبق في تشييد نظرية متينة البنيان في تنظيم العمل الفقهي.

يقول د. عبد المجيد الصغير في بيان عوار المنهج الذي سلكه د. علي مبروك في نقد أصول الشافعي: ((وفي نفس سياق مثل هذه المراجعات النقدية كنا ننتظر من علي مبروك -بحكم تأخره

---

(١) مناقب الشافعي للبيهقي، المرجع السابق، (المقدمة/ ٢٩)

في الزمن ومن خلال كتابه الصادر بعنوان: (ما وراء تأسيس الأصول)- أن ينـأى في معالجته لإشكاليتي أصول الفقه وأصول الكلام الأشعري عن تلك النماذج التي **رِكبت الإيديولوجيا، وابتعدت عن الإنصاف العلمي**، وإذ بالكتاب المذكور يفقد استقلاليته ويسير على منوال أولئك الأسلاف، ويكرر ما قيل في حق الشافعي والأشعري منذ شاخت حتى الجابري، ثم يصوغ ذلك في عبارات هي أشبه بالقدح والتنقيص المجاني[(١)] واتهام النوايا والمقاصد الذي قد يصل إلى رمـي الأشاعرة -ومعهم **الشافعي**- بالشذوذ الفكري والشقاء الوجودي!(٢))).

وهكذا نلحظ في قراءات القوم وكتاباتهم شيمة (الاستسهال في الطعن والتجريح) قبل التبين، والتشكيك قبل التحقيق، والانطباع قبل الاطلاع.

ويضاف لما تقدم: أن الخلاف مع الشافعي قد جرى في الأصول كما جرى في الفـروع و لم يطعن الشافعية ولا غيرهم في المخالف للشافعي. وكذلك الحال بالنسبة للأشعري فقـد خالفه المعتزلة والماتريدية(٣) وجماعة من أهل الحديث في مسائل، و لم يكفروا بذلك، الأمر الذي ينفـي الحديث عن وجود اعتقاد بالقداسة التي تجعل فكر الإمامين: **الشافعي** والأشعري بمنأى عن النقد.

ووقوع الخلاف مع الشافعي في حياته وبعد مماته: فيه نقض لما زعمه **د. علي مبروك** من أن التقديس يكون من وضع الثقافة في الأغلب(٤).

فـ"الاحتفاء برسالة **الشافعي** -منذ القرن الرابع بالخصوص- لم يمنع من نقدها داخل الفكر السني أو خارجه، من ذلك نقد **الجصاص** الحنفي لها في كتابه **الفصول في الأصول**. ومن خارج الدائرة السنية ظهر نقض لرسالة الشافعي كتبه **أبو سهل النوبختي** الشيعي (ت ٣١١ ه)، كمـا دون **القاضي النعمان** الإسماعيلي (ت ٣٦١ه) **الرسالة المصرية** في الرد على الشافعي(٥)".(٦)

بل إن الشافعي نفسه قد قرر حق الخلاف؛ حيث صاغ أصوله في صورة مناظرات مع مخالف حقيقي أو مفترض.

---

(١) [أي: القدح الذي لم يبذل صاحبه جهدا في تحصيل الأسباب التي تسوغه، فهو قدح نابع عن التشهي والهوى، لا عن البحث وإتعاب النفس في التنقيب. الباحث.]

(٢) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (ص ٣٠).

(٣) نسبة إلى الإمام الماتريدي، وهو: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي: من أئمة الكـلام، نسبته إلى ماتريد (محلة بسمرقند) من كتبه: (مآخذ الشرائع) في أصول الفقه، (أوهام المعتزلة)، (الـرد علـى القرامطـة)، (الجدل)، (تأويلات القرآن). مات بسمرقند سنة ٣٣٣ هـ = ٩٤٤ م. ينظر في ترجمته: الجـواهر المـضيَّة في طبقات الحنفية للقرشي (٣/٣٦٠).

(٤) (ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أقنعة التقديس) ص ٢٤.

(٥) وفيات الأعيان، ١٦٦/٢ .

(٦) جدل الأصول والواقع، مرجع سابق، ص ٤٤.

كما أن أصول الشافعي لم تكن يوما ما خارج حدود القابل للتفكير والفهم والنقد كما زعموا، بل جرى التفكير فيها وفهمت، وطورت واتسعت عبر مراحل عدة مر بها علم الأصول حتى وصل إلى حالته التي انتهى إليها، فأين ما زعمه **د. علي مبروك** من أن تقديس الأصول عطل حركة العقل العربي؛ إذ جعلها غير قابلة للنقد.

يقول **د. أحمد الريسوني** في رده على الأستاذ **محمد جمال باروت**: ((لكني أخالف الأستاذ الكريم فيما ذهب إليه من أن النمط الأصولي للمدرسة الأصولية الشافعية قد هيمن على المجال الفقهي الأصولي وتحكم في مساره. وهذا نص كلام الأستاذ قبل أن أعلق عليه "تلقى المجال الفقهي الإسلامي النموذج الشافعي الأصولي، ولم يخالفه في الأدلة الأربعة التي قررها، وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، باستثناء الفقه الشيعي –الجعفري- بصورة أساسية، الذي يستبدل –بحكم تأثراته الاعتزالية- العقل بالقياس، مع أن بعض آليات استنباطه تدخل فعليا في مجال القياس، ولا سيما قياس الأولى، وإن لم يسمه قياسا. بكلام آخر: حكمت الصيغة الشافعية لعلم الأصول النموذج الأصولي الإسلامي ".

[يقول الريسوني:] وأنا لا أنفى كون الأصوليين الشافعية قد تصدروا ولا يزالون يتصدرون الإنتاج الأصولي والفكر الأصولي، ولكن لا ننسى المدرسة الأصولية الحنفية التي تناظر وتزاحم المدرسة الأصولية الشافعية الأشعرية، وهي تختلف معها وتتميز عنها في أمور كثيرة معروفة لدى المختصين، في المضمون والمنهج والشكل.

كما ظل الأصوليون المالكية يمثلون خصوصيات مدرستهم ويبرزونها ويدافعون عنها. كما تمثلت تلك الخصوصيات في الإنتاج الفقهي المالكي، في مرونته وسعة أفقه ومنحاه المقاصدي الاستصلاحي.

أما الظاهرية فتميزهم وخروجهم عن النمط الأصولي التقليدي لا يحتاج إلى بيان، وقد كان لهم معه تدافع شديد في المشرق، ثم في الأندلس والمغرب بعد ذلك. وقد كان القياس بالذات هو الفيصل الكبير بين الظاهرية والشافعية خصوصا، وبين الظاهرية والجمهور عموما. وإذا كان هؤلاء قد غلوا –كثير منهم- في القياس والعقلية القياسية، فإن الظاهرية قد غلوا في مناقضتهم ومعاكستهم والرد عليهم.

وإذا كان النهج الأصولي الظاهري قد اتسم بالرفض والتضييق لكثير من الأدلة وطرق الاستدلال ومسالك الاجتهاد، فإنهم قد توسعوا في إعمال عمومات القرآن والسنة وأعلوا شأنها. كما وسعوا قاعدة الاستصحاب وطردوا الاعتماد عليها إثباتا ونفيا في المنصوص وغير المنصوص.

وبالإضافة إلى هؤلاء جميعا نجد عددا من الأصوليين والفقهاء عرفوا بتحررهم وتميز منهجهم وأسلوبهم، سواء في التأليف الأصولي أو في التطبيق الفقهي، بعضهم شافعية كأبي بكر القفال الكبير

(ت ٣٦٥) صاحب الكتاب الفذ (محاسن الشريعة) والموصوف بكونه (صاحب الأصول والجدل، حافظ الفروع والعلل)، وعز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠)، ومنهم غير الشافعية كالإمام المجتهد محمد بن جرير الطبري[1] مؤلف (أحكام شرائع الإسلام) وصاحب المؤلفات الأخرى الشهيرة، (ت ٣١٠)، ومنهم الفقيه الحنفي الكبير أبو زيد الدبوسي صاحب (تقويم الأدلة) و(الأسرار في الأصول) (ت ٤٣٠)، ومنهم الفقيه المالكي الأصولي المتفنن شهاب الدين القرافي[2] (ت ٦٨٠) صاحب (الفروق) و(الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام وتصرفات القاضي والإمام). ومنهم الإمامان الشهيران ابن تيمية وابن القيم[3]، ثم نصل إلى الشاطبي. ويمكن أن يذكر في هذا السياق نجم الدين الطوفي لأنه وإن لم يكن له كبير شأن بين الفقهاء والأصوليين فهو ممن اتسموا بالتحرر والخروج عن النمط الأصولي التقليدي، وخاصة في المسألة التي أشهرته في هذا الزمان وجعلت له أنصارا وأتباعا، وهي دعوى تعارض النص والمصلحة والقول بتقديم المصلحة على النص.

فهؤلاء الأعلام وغيرهم من أضرابهم وتلاميذهم كانوا متحررين ومتميزين عن المدرسة الأصولية التقليدية (مدرسة المتكلمين). غير أن مما يؤسف عليه أن عددا من هؤلاء الأئمة لم ترج كتبهم وآراؤهم بمثل رواج الكتب الأصولية للمتكلمين ومن سار على منوالهم، وهذا ما يعطي انطباعا مبالغا فيه عن هيمنة المدرسة الأصولية التقليدية وتحكمها في مسار الفكر الأصولي والإنتاج الفقهي، ويؤدي إلى أحكام غير دقيقة عليها، من قبيل ما تقدم في كلام الأستاذ **باروت**، ومن قبيل ما نقله وتبناه عن د. الجابري من أن الشاطبي أحدث "قطيعة إبستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا من بعده". بينما الشاطبي لا يقوم ولا يقعد ولا يقدم ولا يؤخر إلا بأمثال الجويني والغزالي وابن العربي[4] وابن عبد السلام والقرافي. وكيف لا وهو يفتتح

---

(١) هو: علي بن محمد بن علي، أبو الحسن، الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بإلكيا الهراسي: أصولي، فقيه، شافعي، مفسر. ولد في طبرستان سنة ٤٥٠هـ، وسكن بغداد، فدرس بالنظامية، ووعظ، واتهم بمذهب الباطنية فرجم، وأراد السلطان قتله، فحماه المستظهر، وشهد له، مات سنة ٥٠٤هـ. من كتبه: " أحكام القرآن ". ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٨٦/٣، سير أعلام النبلاء للذهبي ٣٥٠/١٩- ٣٥٢

(٢) هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي، من علماء المالكية، والقرافي نسبة إلى القرافة، وهي المحلة المجاورة لقبر الشافعي بالقاهرة، مصري المولد والمنشأ والوفاة، ولد سنة ٦٢٦هـ، له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها: (نفائس الأصول في شرح المحصول)، (شرح تنقيح الفصول)، (الفروق)، (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام)، (الذخيرة) في فقه المالكية. مات سنة ٦٨٤هـ. ينظر في ترجمته: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون (٦٢/١)، الوافي بالوفيات للصلاح الصفدي (١٤٦/٦).

(٣) هو: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، الزرعي الدمشقي، الحنبلي، أحد كبار العلماء، مولده ووفاته في دمشق، ولد سنة ٦٩١ هـ، لقب بابن القيم؛ لأنّ أباه كان قيِّم المدرسة الجوزية، تتلمذ على الحافظ ابن تيمية، وهو الذي هذَّبَ كتبَه ونشر علمه، ألف تصانيف كثيرة منها: إعلام الموقعين، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، وغيرها، توفي سنة ٧٥١ هـ. ينظر في ترجمته: شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٣٢/٩، الأعلام للزركلي ٥٦/٦.

(٤) هو: محمد بن عبد الله بن محمد المعافري، أبو بكر، ابن العربي: إمام من أئمة المالكية، فقيه، محدِّث، مفسر، أصولي، أديب، متكلِّم، كان أقرب إلى الاجتهاد منه إلى التقليد، ولد بإشبيليا سنة ٤٦٨هـ، له مؤلفات كثيرة =

موافقاته مصرحا بأن ما جاء ولو أن فيه جدة وتجديدا فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه النظار.

وكلام الشاطبي هذا ليس من قبيل التقية وخوف الإنكار عليه، وأيضا لا يعني بالضرورة أن ما قدمه جاء "امتدادا للنموذج الأصولي التقليدي كما فهم ذلك الأستاذ الفاضل[1]، فالشاطبي فعلا امتداد واستمرار لمن سبقوه، وهو بانٍ على ما أسسوه، ومجدد لما أصلوه، ومكمل لما بدؤوه. ولكنه أيضا لم يبق أسيرا للمدرسة التقليدية [...]، وإنما كان يأخذ منها ويدع، ويقبل ويرد، وأكثر من هذا فهو يمثل حلقة في تلك السلسلة من العلماء المتحررين المتميزين الذين ذكرت نماذج منهم، والذين لم ينقطع حبلهم، ولا انطفأ نورهم))[2].

وأود التنبيه هنا على أن هناك مشكلات كبيرة في المنهج الاستشراقي عند تعامله مع الأصول الإسلامية؛ لأنه قائم أساسا على التعامل بالألسنيات الغربية الحديثة مع نص لا قداسة له في نظر الباحث غالبا، وهذه الألسنيات الغربية الحديثة عليها الكثير من المؤاخذات، ولم يبرهن على صلاحيتها المنهجية لتحليل النص القانوني حتى في بيئتها الغربية، حتى إن الكثير من أساطين القانون في الغرب سخروا من دعوة البعض لتطبيق المنهج الهرمنيوطيقي على نصوص القانون[3].

ولعل من أهم ما يظهر للباحث من تحليل مسالك المستشرقين والمستغربين في التعامل مع أصول الشافعي: أن المستشرقين وأتباعهم سحبوا مفهومهم للنص المقدس وخصائصه (التي يألفها العقل الغربي عن طبيعة النص المقدس في المفهوم المسيحي) على نصوص الشافعي في الرسالة، وتقدم عرض ونقد هذه المنهجية في المطلب المعقود لعرض ونقد مناهج الاستشراقيين في التعامل مع رسالة الشافعي.

***

منها: (المحصول في أصول الفقه)، (عارضة الأحوذي في شرح الترمذي). توفي بمَرَّاكُشَ سنة ٥٤٣ هـ – ١١٤٨ م، ودفن بفاس. ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان لابن خلكان (٢٩٦/٤)، تذكرة الحفاظ للذهبي (١٢٩٤/٤)، الأعلام للزركلي (٢٣٠/٦)، معجم المؤلفين لرضا كحالة (٢٤٢/١٠).

(١) يعني: الأستاذ/ محمد جمال باروت.

(٢) الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، مرجع سابق، ص ١٥٠–١٥٢.

(٣) إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث.. التقنيات، الاستمداد، مرجع سابق، ص ٣٤

المطلب الثاني

اتهام الشافعي بعدم الحيادية، وتفنيده

في سعيها لرمي الشافعي بالجمود وتضخيم النص على حساب العقل .. ادعت بعض كتابات المنظور الاستشراقي أن الشافعي كان منحازا لأهل الحديث ضد أهل الرأي، وبناء عليه فهو لم يكن محايدا.

وفيما يأتي عرض لمضمون هذه الدعوى مشفوعا بنقدها، وذلك في فرعين:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

تأتي هذه الدعوى في سياق نقد كتابات المنظور الاستشراقي لمنهجية الشافعي الأصولية.

ومفاد هذه الدعوى: أن الشافعي لم يوفِّق بين مذهب أهل الرأي ومذهب أهل الحديث كما هو الشائع في الدراسات التقليدية في تاريخ التشريع الإسلامي، أو الدراسات التقليدية التي تناولت شخصية الشافعي وفقهه، مثل كتاب (**الشافعي**) للشيخ أبي زهرة، وإنما كان الشافعي منحازا لأهل الحديث، منتصرا لهم على أهل الرأي، ومن ثم فالشافعي لم يكن محايدا، بل كان منحازا لأهل الحديث، منتصرا لهم ضد أهل الرأي[1].

يقول د. حمادي ذويب: ((لم يكن ما قام به الشافعي منفصلا عن واقعه، بل كان متأصلا فيه، وليس أدل على ذلك من أن أهم بحث احتل أكبر حيز في رسالة هذا الفقيه هو خبر الآحاد؛ لأن عصره شهد صراعا بين أهل الرأي والمعتزلة من جهة وأهل الحديث من جهة أخرى، وكانت أخبار الآحاد من أهم محاور هذا الصراع؛ حيث برز بين المعتزلة من ينقد حجية هذا الصنف من الأخبار؛ ولذلك قام الشافعي منتصرا لأهل الحديث وأخبار الآحاد [2])).

وهذه الفكرة هي الفكرة المركزية التي بنى عليها د. **نصر حامد أبو زيد** كتابه (**الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية**)، وزعم فيها أن وسطية الشافعي كانت تلفيقية في واقع الأمر؛ لأنه انتصر لأهل الحديث على أهل الرأي[3].

الفرع الثاني- نقد دعوى عدم حيادية الشافعي

أولًا- لا حرج على الفقيه والباحث عموما في الانحياز لرأي من الآراء طالما أن اجتهاده قد قاده في هذا الاتجاه، ولم يكن متبعا للهوى[4]. على أن المستقرئ لكلام الشافعي، المطلع على

---

(١) جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، مرجع سابق، ص ٢١٦ .

(٢) مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، د. حمادي ذويب ص ١١- ١٢.

(٣) ص ١٣٦، ط: المركز الثقافي العربي.

(٤) بل يرى د. عبد الوهاب المسيري: أن عدم التحيز ليس واجبا على الباحث، لأن الانفكاك التام عن التحيز أمر =

سيرته، يتضح له أن الشافعي لم يكن يقصد الانحياز إلى رأي فئة من الفئات بقدر ما قصَد الانحياز إلى الدليل وما دل عليه، والمعلوم من سيرة الشافعي أنه كان من أبعد الناس عن اتباع الهوى، وإنما سلك الشافعي الوجهة التي جعلته ينتصر للحديث لا لأهل الحديث، فالشافعي كان رائده الحق وليس الرجال، وقد رأى -بعد عناء البحث والطواف على شتى مراكز العلم في عصره-: أن الحق كان في الانتصار لحجية خبر الواحد؛ لأن هذا هو ما دلت عليه الأدلة المتظاهرة.

كما أن انتصار الشافعي لأخبار الآحاد لم يكن موجها ضد أهل الرأي بالأساس؛ فهم لم ينكروا حجية خبر الواحد، وإنما تشددوا في بعض شروط قبول الخبر والعمل به، وإنما كان يهدف الشافعي -بالأساس- إلى دحض شبهات من شكك في أخبار الآحاد من أهل الفرق، وهذا ما أبرزته كتابات حداثية لم تصل إلى مستوى التهافت الذي وصلت إليه أطروحة د. نصر حامد أبو زيد، وفي هذا يقول **د. حمادي ذويب**: ((لم يكن ما قام به **الشافعي** منفصلا عن واقعه، بل كان متأصلا فيه، وليس أدل على ذلك من أن أهم بحث احتل أكبر حيز في رسالة هذا الفقيه هو خبر الآحاد؛ لأن عصره شهد صراعا بين أهل الرأي والمعتزلة من جهة وأهل الحديث من جهة أخرى، وكانت أخبار الآحاد من أهم محاور هذا الصراع؛ حيث برز بين المعتزلة من ينقد حجية هذا الصنف من الأخبار؛ ولذلك قام الشافعي منتصرا لأهل الحديث وأخبار الآحاد.[1])).

كما أن صاحب هذه الدعوى يهمل حقيقة أن عمل الشافعي قد أسهم بشكل كبير في تقريب وجهات النظر بين أهل الرأي وأهل الحديث بعد أن بعدت الشقة بينهما إلى حد التلاعن أحيانا كما تقدم نقله عن الإمام **أحمد بن حنبل**، وأن العلاقة بين المدرستين بعد الشافعي اتخذت شكلا مختلفا عما كان الحال قبله. فالحال ليس انتصارا لفئة على فئة بقدر ما هو تقريب، وتجسير

متعسر؛ لأنه يتطلب من الباحث أن ينخلع بالكلية عن ثقافته وحضارته التي نشأ في ظلها، أي إن الموضوعية المطلقة (الخالية من أي تحيزات أو كليات أو مطلقات) أمر مستحيل من الناحية المعرفية؛ لأن الباحث الذي يدرس الظاهرة الإنسانية لا يمكنه إلا أن يستجيب بعواطفه وكيانه وتحيزاته، ومن خلال قيمه الأخلاقية ومنظوماته الجمالية والرمزية، ولذا يَصعُب عليه التجرد من أهوائه ومصالحه وقيمه التي تعوقه في كثير من الأحيان عن الوصول إلى الموضوعية الصارمة. وإنما المطلوب من الباحث أن يقدم نماذج تحليلية أكثر قدرة على تفسير الظاهرة محل البحث والدراسة، كما أن الباحث مطلوب منه أن يكشف للقارئ عن النموذج التفسيري الذي يتبناه وينطلق منه في بحثه حتى يتمكن القارئ من اختبار صحة هذا النموذج، بمعنى آخر: إذا كان من حق الباحث أن يتحيز لنموذج تفسيري يتبناه وينطلق منه فمن حق القارئ أن يفصح له الباحث عن هذا النموذج الذي يتحيز له الباحث؛ كي يمارس القارئ حقه في اختبار المسلمات والفرضيات التي ينطلق منها الباحث، خاصة وأن اختبار القارئ لمسلمات الباحث يعين الباحث على مراجعة النموذج التفسيري الذي يتبناه؛ لأن تحيز الباحث، وإن كان حقا للباحث، وأمرا لا فكاك منه غالبا، إلا أنه يجب ألا يكون نهائيا، كما يجب أن يكون مفصَحًا عنه؛ كي يمنح المتلقي الحق في اختبار المنهج الذي أفصح عنه الباحث. يراجع تفصيل هذه المسألة في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ٢٢٢).

(١) مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ١١- ١٢.

للفجوة، فالشافعي يمكن أن يقال: إنه يعد رائد أول عملية تقريب احتاجتها الأمة بعد اتساع الفجوة بين مدرستين كبريين من مدارس العلم في الأمة إبان ظهور الشافعي.

ومما يشهد بأن ما قام به الشافعي توفيق لا تلفيق: تلقي رسالته بالقبول من مختلف الاتجاهات، وثناء أئمة أهل الرأي على الشافعي، ونصيحة بعضهم إياه بالتأليف.

قال النووي: ((وكان عبد الرحمن [بن مهدي] ويحيى بن سعيد القطان يعجبان بكتاب **الرسالة**، وكذلك **أهل عصرهما** ومن بعدهما، وكان القطان وأحمد بن حنبل يدعوان للشافعى، رضى الله عنهم أجمعين، فى صلاتهم؛ لما رأيا من اهتمامه بإقامة الدين ونصر السنة وفهمها، واقتباس الأحكام منها، **وأجمع الناس على استحسان رسالته**، وأقوال السلف فى ذلك مشهورة بأسانيدها)) [(١)].

وقال أيضا: ((فلما اشتهرت جلالة الشافعى، رحمه الله، فى العراق، وسار ذكره في الآفاق، وأذعن بفضله الموافقون والمخالفون، واعترف به العلماء أجمعون، وعظمت عند الخلائق وولاة الأمور مرتبته، واستقرت عندهم جلالته وإمامته، وظهر من فضله فى مناظراته أهل العراق وغيرهم ما لم يظهر لسواه، وأظهر من بيان القواعد ومهمات الأصول ما لم يعرف لمن عداه، وامتحن فى مواطن كثيرة مما لا يحصى من المسائل، فكان جوابه فيها من الصواب والسداد بالمحل الأعلى والمقام الأسنى، عكف عليه للاستفادة منه الصغار والكبار، والأئمة الأخيار من أهل الحديث والفقه **وغيرهم**، ورجع كثير منهم عن مذاهب كانوا عليها إلى مذهبه، وتمسكوا بطريقته كأبى ثور وخلائق من الأئمة، وترك كثير منهم الأخذ عن شيوخهم وكبار الأئمة؛ لانقطاعهم إلى الشافعى حين رأوا عنده ما لا يجدون عند غيره، وبارك الله الكريم له ولهم فى تلك العلوم الباهرة والمحاسن المتظاهرة والخيرات المتكاثرة ... وابتكر كتبًا لم يسبق إليها، منها أصول الفقه، وكتاب القسامة، وكتاب الجزية، وكتاب قتال أهل البغى، وغيرها)) [(٢)].

وقال في بيان شهادة أئمة أهل الرأي للشافعي: ((وبعث أبو يوسف القاضى إلى الشافعى حين خرج من عند هارون الرشيد يقرئه السلام ويقول: صَنِّف الكتب، فإنك أولى من يُصَنِّف فى هذا الزمان.

وقال أبو حسان الرازى: ما رأيت محمد بن الحسن يعظم أحدًا من أهل العلم تعظيمه للشافعى)) [(٣)].

(١) تهذيب الأسماء واللغات (٤٧/١)، بتصرف.

(٢) المرجع السابق.

(٣) تهذيب الأسماء واللغات، مرجع سابق، (١/ ٥٩)

وقد جاء في مختصر دائرة المعارف الإسلامية "الاستشراقية" ما يؤكد إقرار فريق من المستشرقين بالعمل التوفيقي الذي قام به الشافعي، حيث نصت على أن ((الشافعي كان ينهج منهج التوفيق، فيقف موقفا وسطا بين البحث الحر في الفقه والتقليد الذي أخذ به أهل عصره.

و لم يقنع الشافعي بالعمل بالمادة الفقهية الميسورة، بل أخذ في **الرسالة** يستقصي أصول الفقه وطرائقه، وهو يعد واضع أصول الفقه.

ويختلف الشافعي عن الحنفية في أنه سعى إلى وضع قواعد مقررة للقياس))[1].

((وسواء نظرنا إلى **الشافعي** في سياقه التاريخي، أو فحصنا فكره في سياق التمييز المنهجي، فإننا نجده يمثل نوعا من الوسطية والجمع والتوفيق بين أهل الأثر وبين أهل الرأي والنظر. فقد ذهب مع الأولين في تثبيت مكانة النص وأولويته، قرآنا وسنة. وذهب مع الآخرين في اعتماد القياس وتثبيته وتوسيع مداه. ثم خالف الأولين في توسعهم وتساهلهم في اعتماد الآثار والوقوف عند ألفاظها وظواهرها، ومنها ناسخ ومنسوخ، ومنها مطلق ومقيد، وأنه لا بد -حتى مع النصوص- من تدبر وتبين، ومن تأليف وتوفيق بين المعاني والأحكام ... إلى غير ذلك من الضوابط والكوابح التي تمنع من التهافت والعشوائية والسطحية في اعتماد النصوص واستعمالها. فليس كل من حفظ النصوص قد ملك الحقيقة، وحاز الصواب. كما خالف أصحاب الرأي، وأنكر عليهم مسارعتهم فيه، وتوسعهم في إعماله بقياس وبغير قياس، بناء على أصل، أو بناء على محض الرأي والنظر. وشدد النكير على الاجتهاد الذوقي والفكري الذي عرف منذئذ باسم الاستحسان، وضيق عليهم مسالك الاجتهاد بالرأي، حتى حصرها في القياس[2]، واعتبر أن الاجتهاد والقياس (اسمان لمسمى واحد)، وقال: "وطلب الشيء لا يكون إلا بالدلائل، والدلائل هي القياس" وهكذا يبدو أن الشافعي كان ينظر ويقعد في اتجاه الضبط والتقييد.

ولما كان الشافعي هو الأب المباشر لعلم الأصول، فقد ولد هذا العلم مسكونا بهذا الضبط والتقعيد، ووضع حد لعدد من مظاهر التسيب والاسترسال في الاجتهاد والاستدلال))[3].

ثانيا- يتجه أيضا الاحتجاج على صاحب هذه الدعوى بأن الحنفية عاملوا الشافعي كواحد من أصحابهم، ونصوا على آرائه في كتبهم بكل احترام وتبجيل، حتى إن بعض كتبهم -مثل **الاختيار لتعليل المختار**- كانت ترمز له بالرمز (ش) في إشارة واضحة إلى مدى إدراكهم لأهمية الإضافة الفقهية والأصولية التي أضافها **الشافعي** في حقل الشريعة، وهي العناية التي تظهر أهمية الجهد الذي قام به الشافعي في نظر أهل الرأي الذين تزعمهم الحنفية منذ عهد الإمام إبي حنيفة.

---

(١) مختصر دائرة المعارف الإسلامية [الاستشراقية]، مرجع سابق، ص ٦٠٨٠

(٢) رأى د. الريسوني هذا الحصر؛ جريا على الشائع، لكن سيرد أن التحقيق على خلافه في المبحث المعقود لآراء الشافعي في مسائل القياس.

(٣) الريسوني، الاجتهاد بين النص والواقع والمصلحة، ص ١٤٦

ثالثا– من الجدير بالذكر في هذا المقام: أن نحاول الكشف عن النموذج[(١)] الكامن في هذه المواقف من الشافعي؛ حيث إن العقل الاسشراقي/ التغريبي هو عقل (ما بعد حداثي)، ومن ثم فهو عقل نسبي[(٢)] بالأساس، لا يؤمن بالمطلق، ومن ثم يرفض إطلاقية النص وكونه حاملا لمعنى ثابت عبر الزمان، ويجب أن يتعامل بالعقلية التي تجعل من النص قابلا للأنسنة والحركة في الزمان.

وعلى هذا الأساس زعمت القراءات الاستشراقية/ الحداثية: أن قراءة النص تمثل إعادة تأسيس للنص، وأنها جزء من صناعة معنى النص، وبالتالي يتعدد معنى النص بتعدد القراءات.

---

(١) كلمة «نموذج» كلمة معرَّبة، من كلمة «نموذه» الفارسية. ونموذج البناء نسخة مُبسَّطة مجردة من بناء، ومن ثم فهو يحتوي العناصر الأساسية للبناء، ولكنه يختلف عن الأصل. وقد استُعيرت هذه الكلمة في اللغة العربية، وتُستخدَم للإشارة إلى «النموذج» بوصفه أداة تحليلية ونسقاً كامناً يدرك الناس من خلاله واقعهم ويتعاملون معه ويصوغونه. فالنموذج أداة تحليلية يصوغها العقل من خلال عملية تجريد (استبقاء واستبعاد) لعناصر الواقع، فهو ثمرة لتفاعل الذات مع الموضوع، وهو صياغة ذهنية (ذاتية) لمجموعة من المعطيات والعلاقات المادية (الموضوعية) . وكما قال الإمام أبو حنيفة "خذ رأيي واطلب دليلي".

ب- والنموذج بنية فكرية تصورية يُجرِّدها العقل الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل فيختار بعضها ثم يُرتبها ترتيباً خاصاً، أو يُنسقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح مترابطة بعضها ببعض ترابطاً يتميَّز بالاعتماد المتبادل وتشكل وحدة متماسكة يُقال لها أحياناً «عضوية». وطريقة التنسيق والترتيب هي التي تعطي النموذج هويته المحددة، وفرديته وتفرُّده. ويتصور صاحب النموذج أن العلاقة بين عناصره تُماثل العلاقة الموجودة بين عناصر الواقع. ولذا، فهو يرى أنه يشكل الإطار الكلي الذي يُفسِّر تفاصيل الواقع وعلاقاته. وقد يتصوَّر البعض أن النموذج يُشاكل الواقع ولكنه في حقيقة الأمر لا يتطابق معه، فهناك فرق بين النموذج من ناحية والمعلومات والحقائق من ناحية أخرى، (وكلمتا «نموذج» و «نسق» مترادفتان تقريباً، وإن كانت كلمة «نموذج» تنطوي على قدر أعلى من الوعي. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ٢٩٣)

(٢) «النسبي» في المصطلح الفلسفي (هو عكس المطلق)، ويفهم معناه بناء على فهم معنى (المطلق)، والمطلق يعني «التام» أو «الكامل» المتعرى عن كل قيد أو حصر أو استثناء أو شرط، والخالص من كل تعيُّن أو تحديد، الموجود في ذاته وبذاته، واجب الوجود المتجاوز للزمان والمكان حتى إن تجلى فيهما. والمطلق عادةً يتسم بالثبات والعالمية، فهو لا يرتبط بأرض معيَّنة ولا بشعب معيَّن ولا بظروف أو ملابسات معيَّنة. والمُطلَق مرادف للقَبْليّ، والحقائق المطلقة هي الحقائق القَبْلية التي لا يستمدها العقل من الإحساس والتجربة، بل يستمدها من المبدأ الأول وهو أساسها النهائي. ويمكن وصف الإله الواحد المتجاوز –فلسفيا– بأنه «المُطلَق»، ويشار إليه أحياناً بأنه «المدلول المتجاوز»، أي إنه المدلول الذي لا يمكن أن يُنسَب لغيره، فهو يتجاوز كل شيء. وقد عرَّف هيجل المُطلَق بأنه «الروح» (بالألمانية: جايست Geist) ويُقال «روح العصر» (أي جوهر العصر ومطلقه) و «روح الأمة» (جوهرها ومطلقها) . وتَحقُّق المطلق في التاريخ هو اتحاد الأضداد والانسجام بينها.

ب- وفي مجال المعرفة، تعبِّر المطلقية (مصدر صناعي من «المطلق») عن اللا نسبية، وهي (أي: المطلقية) القول بإمكان التوصل إلى الحقيقة واليقين المعرفي؛ بسبب وجود حقائق مطلقة وراء مظاهر الطبيعة الزمنية المتغيِّرة المتجاوزة لها. والمطلقية في الأخلاق هي الذهاب إلى أن معايير القيم – أخلاقيةً كانت أم جماليةً – مطلقةٌ موضوعيةٌ خالدةٌ متجاوزةٌ للزمان والمكان، ومن ثم يمكن إصدار أحكام أخلاقية.

ج- أما «النسبي»، فهو يُنسَب إلى غيره ويتوقف وجوده عليه ولا يتعيَّن إلا مقروناً به، وهو عكس المطلق، وهو مقيد وناقص ومحدود مرتبط بالزمان والمكان يتلون بهما ويتغيَّر بتغيرهما، ولذا فالنسبي ليس بعالمي. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ١٠٣)

ومن المعلوم وجود الفرق بين هذه الرؤية الحداثية وبين اختلاف الفقهاء في تفسير بعض النصوص؛ لأن اختلاف الفقهاء يرجع إلى حمل النص ذاته لألفاظ تحتمل أكثر من معنى، أما لو كان اللفظ غير قابل للتأويل فلا يقع الخلاف (في الدلالة) أصلا طالما أقر الجميع بثبوت النص، أما القراءات الاستشراقية/ الحداثية فتجعل كل نص قابلا للتأويل بحسب تعدد القراءات، حتى قال بعضهم بنسخ النص بالاجتهاد في كل زمان(١)، وهو قول ظاهر البطلان يفضي إلى إبطال الشريعة بأهواء البشر.

وهناك فرق آخر: هو أن القراءات الحداثية تزعم أن النص ليست له دلالة ذاتية، بمعنى أن النص في ذاته يخلو من أي دلالة قبل أن يُقرأ؛ لأن الدلالة الذاتية تلغي ما يزعمونه من مشاركة القارئ في صناعة المعنى، وتعكر عليهم في صحة هذه الدعوى، وهذا نابع من انطلاق هذه القراءات من مبدأ **النسبية**.

أما المنهجية الإسلامية فهي تنطلق من أن للنص دلالة ذاتية يدل عليها النص مهما تعددت القراءات. ومن هنا ندرك أن التأويل الاستشراقي الحداثي يعيد إحياء التأويلات الغنوصية Gnostic (الباطنية) التي لا تستند إلى أي ضوابط، وتفتح المجال لتأويل النص وفقا لهوى القارئ، وبهذا يؤول الأمر إلى ما أشرنا إليه سابقا من (سد باب البيان)، وفتح المجال لشيوع التأويلات المنحرفة التي تخرج بالنصوص الشرعية عن معانيها.

ومن المعلوم بالتأمل في مشروع الشافعي أنه من أهم المشروعات التي دعمت ثبات النص (**الثبات الدلالي للنص**)(٢) مهما تعاقب الزمان، وأثبتت تماسك النص (**وخلود دلالته**) في وجه

---

(١) زكريا أوزون، جناية الشافعي، ص ١١-١٢ .

(٢) (الثبات الدلالي) عبارة مفهومية صاغها البحث، ويستعمل البحث عبارة (الثبات الدلالي)؛ لمقاومة المحاولات الحداثية (التفكيكية) لتسييل دلالة النصوص الشرعية، بمعنى: أن التأويل الاستشراقي والتغريبي عادة ما يعمل على زعزعة دلالات النصوص الشرعية، بحيث لا يبقى للنص معنى ثابت مهما تعاقب الزمان، وعادة ما تَستورد الكتابات الحداثية من المعجم التفكيكي -لـ(دريدا) وأمثاله- مصطلحات تفكيكية (تقويضية) تحاول تطبيقها في نقد النصوص الدينية وتفكيك دلالاتها، على نحو يفضي إلى الطعن في خلودً النصوص، ويقوض البنية الدلالية لها؛ إذ يؤول هذا التفكيك (التقويضي) إلى التشكيك في (ثبات الدلالات النصية) عبر الزمان، ومن ذلك أنهم يزعمون ما أسموه بـ(توتر النص) الذي يعني -في هذا المعجم الفلسفي- عدم وجود معنى ثابت للنص، وأن معنى النص يتشكل عبر الزمان بحسب تأويل القارئ وما تسفر عنه ثقافة كل عصر، حتى كتب بعضهم عن (توتر القرآن)، مثل جمال عمر الذي صنف كتابا بهذا العنوان. ولا يعني هذا أن البحث ينكر ما يمكن تسميته بـ(ثراء الدلالة النصية) وأن أهل كل عصر يمكن أن يستخرجوا من النص ما لم يكن ظاهرا للسابقين، فهذا حق لا ننكره، لكن بشرط أن تكون هذه المعاني الحادثة إضافات (دلالية) تتحصل من ثراء النص (الذي لا يخلق على كثرة الرد)، واتساع (العطاء الدلالي) له، لا أن تكون المعاني التي يستخرجها التأويل المحدَث ناقضة للمعاني التي تدل عليها اللغة والسياقات، وملغية لها بحسب تعدد القراء وتنوع ما يحملونه من رؤى وعقائد وثقافات ... إلخ. وبناء عليه فـ(حركية النص) التي يعترف بها البحث يجب أن تحمل على هذا المعنى الذي يثري (العطاء الدلالي) للنص، ولا يقضي على (البناء الدلالي) للنص، كما هي مآلات التأويل الاستشراقي والتغريبي.

زوابع التبديل التي أثارها أهل الزيغ عبر التاريخ، وحفظت النصوص الإسلامية من آفة السيولة الدلالية (الحداثية) التي تريد أن تجعل النص متحركا بحركة الزمان دون أن يحوي أي قدر من **الثبات الدلالي،** ومن ثم يقف مشروع **الشافعي** على النقيض من جوهر العقل الاستشراقي/ الحداثي، والذي أسماه البحث اختصارا بـ(الجوهر التفكيكي)، ومن شأن التمسك بهذا المشروع (الشافعي) أن يقلب المعبد الهرمنيوطيقي (للمنظور التغريبي) على رؤوس أصحابه، فاستحق الشافعي ومشروعه أن ينالا كل هذا الهجوم في الكتابات المتبنية للمنهج التفكيكي (ما بعد الحداثي).

إذا نظرنا لهذا المعنى أمكننا أن نكشف بسهولة عن طبيعة النموذج التفسيري الكامن في المواقف الاستشراقية/ الحداثية من أصول **الشافعي** ومن النص والتراث الإسلاميين بعامة.

وفي المقابل يزعم الخطاب الاستشراقي: أن منهج أهل الرأي أقرب إلى المنحى (الهرمنيوطيقي) الذي يتبناه، ولهذا يشيع في الكتابات الاستشراقية/ الحداثية وصف أهل الرأي بالمرونة بينما يوصف منهج الشافعي بالجمود والصلابة، وقد تقدم تفنيد هذه المقولات بما يغني عن التكرار في هذا المقام، وإنما أراد البحث هنا التنبيه على سر "تظاهر" الخطاب الاستشراقي/ الحداثي بالانحياز "المصطنع" لأهل الرأي، وتقحم الهجوم على الشافعي وأصوله، واتهام هذا الإمام بجملة من الاتهامات الجائرة، ومن ضمنها: عدم الحيادية، والانحياز لأهل الحديث ضد أهل الرأي كما رأينا هنا.

لكن ينبغي أن يعلم أن الثناء على أهل الرأي أحيانا في بعض الكتابات الاستشراقية/ الحداثية هو في الحقيقة ثناء مغرِض لا يقصد به امتداح طريقة أهل الرأي بقدر ما يقصد به لمز الشافعي وأصوله المتينة، ومحاولة الحد من تأثيره فيمن جاء بعده، وهُم جماهير الأمة الذين اعترفوا له بالفضل.

((قال أحمد بن حنبل: ما أحد مس بيده محبرة ولا قلمًا إلا وللشافعى فى رقبته منة ...

ومن ذلك أن **الشافعى**، رحمه الله، مكنه الله تعالى من أنواع العلوم، حتى عجز لديه المناظرون من الطوائف وأصحاب الفنون، واعترف بتبريزه، وأذعن الموافقون والمخالفون فى المحافل الكثيرة المشهورة المشتملة على أئمة عصره فى البلدان، وهذه المناظرات موجودة فى كتبه وكتب العلماء معروفة عند المتقدمين والمتأخرين. وفى كتاب الأم للشافعى، رحمه الله، من هذه المناظرات جُمل من العجائب والنفائس الجليلات، والقواعد المستفادات، وكم من مناظرة واقعة فيه يقطع كل من وقف عليها وأنصف وصدق أنه لم يُسبق إليها))[١]

---

(١) تهذيب الأسماء واللغات (١/ ٥٠)، مرجع سابق، بتصرف.

ومنهجية أهل الرأي –ككل المنهجيات الإسلامية- منهجية اتباع واقتداء، وهي بعيدة كل البعد عن المنهج التفكيكي (السائل) الذي يتبناه المنظور الاستشراقي وتابعه الحداثي، وهو المنهج الذي ثبت عقمه كما تقدم، حتى إن رجال القانون في الغرب رفضوا إعمال هذه المناهج في تفسير القوانين، كما تقدم نقله[1].

بل إن بعض المستشرقين صرحوا بأن ((هذه النظريات في التأويل والقراءة مجرد صيحات مؤقتة وموجات عارضة، وليست مناهج علمية مبرهنة ومحكمة جاهزة للتطبيق، وقد كان هذا الموقف يحزن د. محمد أركون المنهزم أمام هذه الموجات التأويلية [ما بعد الحداثية]، وإن كان يتحدث عن المناهج الإنسانية دوما بلغة غنائية هتافية، لا بتحليل علمي معمق، وقد قال **أركون** يوما: (إن المستشرقين، مع بعض الاستثناءات القليلة، يستمرون في تجاهل المكتسبات الإيجابية لعلوم الإنسان والمجتمع، وعدم الثقة بها، بحجة أنها تمثل "زيا أو موضة عابرة[2]"))[3]

ومن يطالع مثل مقدمة كتاب **إعلاء السنن** للإمام التهانوي[4] يدرك كيف أن الإمام أبا حنيفة وأصحابه –مع براعتهم في الرأي- كانوا أيضا أهل حديث وأثر واتباع للسنن، على خلاف ما يشاع في الدراسات الاستشراقية/ الحداثية من حديث مغرض عن مجافاة أهل الرأي للنصوصية التي يسِمون بها الشافعي[5].

وعليه يتبين أن النموذج التحليلي الاستشراقي/الحداثي؛ نموذج اختزالي/ اجتزائي، يجتزئ جانبا من الظاهرة ويعرضه كما لو كان هو كل شيء، فيعطي القارئ صورة مزيفة عن الظاهرة محل الدراسة.

***

(١) التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران (٣٤).

(٢) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط الثالثة، ١٩٩٨م، (ص٢٥٣).

(٣) التأويل الحداثي للتراث، إبراهيم السكران (٣٧-٣٨).

(٤) ينظر على سبيل المثال: إعلاء السنن (١/١٩)، حيث أفاض التهانوي في إثبات كمال معرفة الإمام أبي حنيفة بالحديث، وشهادات بعض أئمة المحدثين له ولأصحابه.

(٥) ينظر في تحقيق المسألة: تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، الشيخ مصطفى عبد الرازق، مرجع سابق، ص ٣٢٠.

المطلب الثالث

دعوى خروج الشافعي عن نهج السلف في الاستدلال، ومناقشتها

في إطار عمليات ضرب الاتجاهات التراثية بعضها ببعض عمدت بعض كتابات المنظور الاستشراقي(١) إلى الإيحاء للقراء بأن الشافعي انفرد عن السابقين بمنهجية محدَثة مثلت انقلابا على نهج الأسلاف.

ويأتي هذا المطلب لعرض هذه الدعوى مشفوعا بالنقد، ويأتي الكلام فيه على فرعين، على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

مفاد هذه الدعوى: أن الشافعي أحدث انقلابا منهجيا -في الميدان الفقهي والأصولي- قضى به على المرونة التي كانت لدى أسلافه (الحنفية والمالكية)، حين وسع الشافعي من مجال النص: بالانتصار لأخبار الآحاد، وإسباغ سلطة النص على أصل الإجماع، وعارض أصل الاستحسان، الذي توسع فيه أهل الرأي من قبله، وهي المعارضة التي فُسرت في القراءات الاستشراقية-الحداثية بأنها وقوف ضد مبدأ إعمال العقل.

يقول د. محمد **أركون** متحدثا عن الشافعي: ((ذلك الذي تسميه التقاليد إماما مجتهدا كان هو المشرع الأكبر للعقل العربي؛ لأنه جعل النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته، وواضح أنَّ عقلًا في مثل هذه الحالة لا يمكن أن ينتج إلا من خلال إنتاج آخر؛ ولذلك فمن غير المقبول اليوم أن نتمسك بمنهج الشافعي الأصولي؛ إذ فهم الكتاب والسنة على نحو فهم الشافعي وتأويله لا يؤديان إلا إلى مأزق منهجي لا عهد للأسلاف به))(٢).

الفرع الثاني

نقد دعوى خروج الشافعي عن نهج السلف في الاستدلال

تعد هذه الدعوى من أعجب دعاوى القراءات الاستشراقية-التغريبية، وَيْكأن هذه القراءات أحرص من الشافعي على الحفاظ على نهج السلف!

---

(١) ينظر: العلمانيون والقرآن الكريم .. تاريخية النص، د. أحمد إدريس الطعان ص ٣٨٦، دار ابن حزم. وأحال الطعان إلى: أركون: تاريخية الفكر ٢١٣، ٢٩٧؛ أركون: نافذة على الإسلام ص ٩٩؛ الجابري: بنية العقل ص ٢٢؛ الجابري: تكوين العقل العربي ص ١٠٥-١٠٦؛ د. رفعت فوزي عبد المطلب "نقض كتاب نصر حامد" ص ١١٠؛ الصادق بلعيد: القرآن والتشريع ١١، ٢٧٦؛ عبد المجيد الشرفي: لبنات ص ١٤٣؛ شحرور: نحو أصول جديدة ١١١؛ عبد الهادي عبد الرحمن: سلطة النص ١٨٤-١٨٥.

(٢) العلمانيون والقرآن الكريم .. تاريخية النص، د. أحمد إدريس الطعان ص ٣٨٦، دار ابن حزم. وأحال إلى: محمد أركون: تاريخية الفكر ٢١٣، ٢٩٧؛ محمد أركون: نافذة على الإسلام ص ٩٩.

وقد تكفلت المطالب السابقة بتفنيد المزاعم حول قضاء الشافعي على المرونة الفقهية التي كانت لدى الحنفية والمالكية، والتسبب في الجمود الفقهي المزعوم.

أما موقف الشافعي من الاستحسان فله مطلب مخصص لهذا الغرض، ويمكن أن نقول إجمالا في هذا المقام: إن معارضة الشافعي للاستحسان ليست من حيث إن الاستحسان فيه إعمال للعقل والشافعي لديه موقف من إعمال العقل كما يفتري الذين لا يعلمون قدر هذا الإمام، بل عارض الشافعي الاستحسان: من حيث إن الاستحسان –الذي عارضه الشافعي– هو الاستحسان الذي خالف الخبر، ومن ثم فهو نوع من أنواع اتباع الهوى والقول بالتشهي؛ ولهذا أثر عن الشافعي أنه قال: (من استحسن فقد شرع)[1]، أي: وضع شرعا من قبل نفسه [2]

ثم إن الشافعي لم ينفرد عن السابقين بمعارضة الاستحسان، بل تقدمه من سَلَك نفس المسلك إزاء هذا الدليل المختلف في حجيته.

ثم إن هناك أحوالا أخذ فيها الشافعي بلون من الاستحسان لا تكاد تجد إماما إلا وهو قائل به، وهو العدول عن القاعدة لما هو أقوى؛ قال الجصاص: ((وقد يطلقُ الفقهاءُ لفظ الاستحسانِ في كثيرٍ من الأشياءِ، ولفظ الاستحسانِ موجودٌ في كتبِ مالكِ بنِ أنسٍ. وقال الشَّافعيُّ: أَستحسنُ أنْ تكونَ المتعةُ ثلاثينَ درهمًا، فأطلَقَ أيضًا لفظَ الاستحسان. واستعمل جميع الفقهاءِ لفظَ الاستحسان، فسقط بما قلنا المنازعةُ في إطْلاقِ الاسم أو منْعه))[3].

وعليه فلا يستقيم الزعم بأن معارضة الشافعي الاستحسان خروج عن نهج السلف؛ لأن الشافعي لم ينفرد بهذا الموقف دون السلف، كما لا يستقيم الاتكاء الاستشراقي–الحداثي على معارضة الشافعي الاستحسان للزعم بأن معارضة الاستحسان ترسيخ لمنهج مختلف يقضي على مرونة الأئمة المتقدمين.

ولا شك أن المحاسبة والمحاكمة العلمية تقتضي وجود قواعد منهجية متعارف عليها ومسلم بها في الجملة. ومن كان لديه استدراكات فعليه أن يثبت صحتها وجدارتها وضرورتها. أما الاكتفاء بالتشنيع على منظومة القرن الثالث الهجري والتعريض المبهم بالشافعي والمنهج الأصولي

---

(١) قال العطار: "اشتهرت هذه العبارة عن الشافعي – رحمه الله – ونقلها الغزالي في منخوله وغيره، ولكن قال المصنف (يعني السبكي) في الأشباه والنظائر: (أنا لم أجد إلى الآن هذا في كلامه نصا، ولكن وجدت في الأم أن من قال بالاستحسان فقد قال قولا عظيما، ووضع نفسه –في رأيه واستحسانه– على غير كتاب ولا سنة موضعها في أن يتبع رأيه) ... إلخ". حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢ / ٣٩٥)، وكلام ابن السبكي في الأشباه والنظائر (١٩٤/٢). قال السنجي في شرح التلخيص مراده لو جاز الاستحسان بالرأي على خلاف الدليل لكان هذا بعث شريعة أخرى على خلاف ما أمر الله والدليل عليه أن أكثر الشريعة مبني على خلاف العادات وعلى أن النفوس لا تميل إليها". أورده الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه، (٨/ ٩٦).

(٢) ينظر: (الفصول للجصاص ٢٢٥/٤-٢٢٦، وأصول السرخسي ٢/ ١٩٩- ٢٠١)

(٣) ينظر: (الفصول للجصاص ٢٢٩/٤-٢٣١)؛ وينظر أيضا: الإحكام للآمدي (١٥٦/٤-١٥٧)

مع الدعوة إلى الحرية المطلقة في الفهم والتأويل، فلن يقود إلا إلى "التلاعب بالنص" ... إن الرغبة الجنونية في ممارسة حرية التأويل وحرية الاجتهاد هي التي تجعل – مثلا- المهندس محمد شحرور يقول: "و لم يعد الاجتهاد ممكنا إلا إذا تم تجاوز هذه الأطر –يقصد الضوابط الأصولية المعمـــول بها- والعودة إلى قراءة التنزيل على أساس معارف اليـــوم، واعتمـــاد أصـــول جديـــدة للفقـــه الإسلامي"[1].

إذن، لم يكن الشافعي منقلبا على منهج أسلافه، بل كان امتدادا لهذا المنهج، وصائغا لنظرية في المعرفة تخدم هذا المنهج، فبطل ما زعموه من مخالفة الشافعي لمنهج الأسلاف.

(١) د. أحمد الريسوني: الاجتهاد بين النص والواقع والمصلحة، ص ٢٥، وأشار إلى: د. محمد شـــحرور: دراســـات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص ٢١٨، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٩٤

المطلب الرابع

دعوى اضطراب المصطلح عند الشافعي ومناقشتها

ادعى د. نصر حامد أبو زيد[1] أن مصطلحات الشافعي فيها اضطراب وتداخل بين مصطلحات عدة، ويأتي هذا المطلب لعرض هذه الدعوى مشفوعا بنقدها، في فرعين على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

مفاد هذه الدعوى: وجود اضطراب في بعض المصطلحات التي أوردها الشافعي في كتاب الرسالة؛ مثل مصطلحات: السنة، والإجماع عند الشافعي، على نحو أدى إلى إضفاء سلطة النص على ما ليس بنص.

كما ادعى د. نصر حامد أبو زيد أن مرادفة الشافعي بين الحديث المرسل والحديث المنقطع هي لون من ألوان اضطراب المصطلح عند الشافعي، فيقول: ((التقسيم إلى متصل ومرسل أو منقطع –والشافعي يستخدم المصطلحين بمعنى واحد– تقسيم يدور في فلك روايات الآحاد. لكن هذا الاستنتاج الأخير يعتمد على خلط المفاهيم واضطراب المصطلح عند الشافعي وربما كان ذلك راجعا إلى طبيعة المشروع واتساع جوانبه، لكننا لا نستطيع في النهاية أن نتقبل تبريرات الواقع الخلافي بالقول الذي يذهب إليه الشافعي: إن عدم الإجماع على الخلاف درجة من درجات الحجية))[2].

الفرع الثاني

نقد دعوى اضطراب المصطلح عند الشافعي

أولا– أجاب البحث فيما تقدم على دعوى إضفاء الشافعي سلطة النص على ما ليس بنص.

وظاهر أن هذا الموقف من د. نصر حامد أبي زيد مبني على موقفه –وموقف عامة الحداثيين العرب– في رد أخبار الآحاد والتشكيك في حجية السنة بوجه عام، وهو الموقف ذو المنبع الاستشراقي في الأساس، وتبع فيه التغريبيون العرب أساتذهم من المستشرقين من أمثال **جولدزيهر وشاخت**.

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ٧٢

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق، ص ١٥١

ثانيا– أما دعوى اضطراب المصطلح عند الشافعي فيجاب عنها بأن النظر في رسالة الشافعي يظهر منه بجلاء تحديد الشافعي لمراده بالسنة والإجماع، فالسنة عنده هي سنة النبي صلى الله عليه وسلم، والإجماع عنده هو ما لا تجد عالما إلا وهو قائل به[1]، فبطل ما ادعاه المدعي من اضطراب الشافعي في تحديد مراده بالسنة والإجماع.

وكيف يقال باضطراب الشافعي في هذه المصطلحات التأسيسية وكتابه –الرسالة– هو العمدة في علمي أصول الفقه وأصول الحديث كما حقق الشيخ أحمد شاكر في تقديمه لرسالة الشافعي؟!

وإنما بنى د. نصر حامد أبو زيد هذا الزعم؛ بناءً على توهمه: من أن الشافعي أدخل في السنة ما ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم فخلط كلام النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الرجال، وهو محض وهم لم يقم عليه دليل ولا ما فيه شبهة دليل.

ثالثا– أما نسبة اضطراب المصطلح للشافعي بسبب مرادفته بين المرسل والمنقطع[2] فهي من أعجب ما يكون؛ لأن د. نصر حامد أبا زيد يتجاهل قاعدة: (لا مشاحة في الاصطلاح)، كما أنه يحاكِم الشافعي إلى ما استقر عليه اصطلاح جملة من المحدثين الذين جاءوا من بعده، ورأوا التفرقة بين المرسل والمنقطع، وهذه مغالطة لا تصح؛ إذ من المعلوم أن اصطلاح المتأخرين لا تقوم به الحجة على المتقدمين فيما ذهبوا إليه من الألقاب العلمية التي بنوها على استقرائهم الخاص، ومعلوم أن الشافعي لم يكن عالما ناقلا، وإنما كان موسوعيًّا نظّارًا صاحب استقراء تام، فشأن أمثاله أن يكونوا مرجعا في الاصطلاح، لا أن يحاكموا إلى ما اصطلح عليه بعض المتأخرين!

فهذا تعسف بين، كما هو دأب د. نصر أبي زيد في كلامه عن الشافعي، وأقل ما يوصف به أنه جهل بالقواعد مشوب بتحامل ظاهر على هذا الإمام المفترى عليه، حتى إن تحامله الظاهر على الشافعي استفز مفكرا يقاربه في الفكر –هو د./ حسن حنفي– ودفعه للرد عليه كما تقدم[3].

---

(١) الرسالة للشافعي (١/ ٥٣٥)

(٢) ينظر الرسالة ص ٤٦٢ حيث يقول الشافعي: ((فقال: فهل تقوم بالحديث المنقطع حجة على مَن علمه؟ وهل يختلف المنقطع؟ أو هو وغيره سواءٌ؟
قال "الشافعي": فقلت له: المنقطع مختلف:
فمن شاهدَ أصحاب رسول الله من التابعين، فحدَّث حديثاً منقطعاً عن النبي: اعتُبر عليه بأمور:
منها: أن ينظر إلى ما أُرسل من الحديث، فإن شَرِكَه فيه الحفاظ المأمونون، فأسندوه الى رسول الله بمثل معنى ما روى: كانت هذه دلالةً على صحة مَن قبل عنه وحفظه)).

(٣) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، (ص ٣٠) نقلا عن: حسن حنفي، علوم التأويل بين الخاصة والعامة، قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد، مجلة الاجتهاد، العدد ٢٣، ص ٩-٩٥. وأحال أيضا إلى: عبد المجيد النجار، القراءة الجديدة للنص الديني: نقد المدرسة التأويلية الجديدة، دمشق، مركز الراية، ط ١؛ محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، ج١، تونس، سراش للنشر، ط١، ص ٣٣- ٩٦.

رابعًا- وقع د. **نصر حامد أبو زيد** في خطيئة بحثية أخرى؛ إذ نسب للشافعي ما لم يقل به، وذلك أنه قال في نهاية النص المنقول عنه في أول هذا المطلب: ((لكننا لا نستطيع في النهاية أن نتقبل تبريرات الواقع الخلافي بالقول الذي يذهب إليه الشافعي: إن عدم الإجماع على الخلاف درجة من درجات الحجية)).

فهذه عبارة مضطربة يفهم من ظاهرها أن الشافعي أسبغ الحجية على الخلاف؛ لأن حاصل قوله "عدم الإجماع على الخلاف" هو وجود الخلاف، ولا أظن أن هذا مراد د. نصر من هذه العبارة المضطربة، وأظن أن مراده: أن الشافعي يجعل من عدم وجود الخلاف حجة، وهذا مخالف لما اشتهر عن الشافعي من أنه (لا ينسب لساكت قول) [1] فتكون عبارة د. نصر متضمنة افتراء آخر على الشافعي، فضلا عن كونها عبارة مضطربة، مع أنه ساقها في معرض وصف كلام الشافعي باضطراب المصطلح!

***

(١) التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي، (ص: ٥١٧)

المطلب الخامس

دعوى تمسك المنهج الشافعي بحرفية النصوص، وإهمال المقاصد، ومناقشتها

في إطار نقد المنظور الاستشراقي لمنهج الشافعي ظهرت دعوى تسم هذا المنهج (الشافعي) بالحرْفية، ويعبرون عنها تارة بـ(النصية)[(١)].

ويأتي هذا المطلب لعرض هذه الدعوى مشفوعا بنقدها، وذلك في فرعين:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

هذه الدعوى ادعاها المستشرق/ **جوزيف شاخت** وبعض المستشرقين، وقلدهم فيها بعض المستغربين (التغريبيين).

يقول د. عبد المجيد الصغير: ((وبمناسبة هذه العلاقة الجدلية بين علم الأصول وبيئته الأولى لا بد من الإشارة إلى حدود ذلك الفهم لطبيعة النشأة الأولى لعلم الأصول، والذي طرحه كل من شاخت وبرانشفيك . وربما كان هذان المستشرقان أول من طرح ذلك الحكم الذي سيتردد بنفسه، وفي صيغته القطعية، في بعض الكتابات العربية المعاصرة، والذي يرمي إلى إثبات عقم علم الأصول منذ لحظته التأسيسية الأولى، وفي صلب بنيته الأساسية مع الشافعي؛ تلك اللحظة التأسيسية المتميزة بالتأكيد الشديد على الرجوع إلى المصادر والأصول و(تقنين) النظر إليهما، مع الاعتقاد بالزمن الدائري والمغلق ورفض أي تغيير أو تقلب في العيش، حسب ما يؤكد ذلك شاخت، الذي اعتقد مع نفسه أنه قد وقف على (بذرة) هذا الانحطاط المبكر في الأصول، وحصر تجلياته في (الطبيعة الميتافيزيقية) للسلطة المقررة التي يناط بها الحكم الشرعي، ثم في الحرص على التقيد بالسنة كمصدر إضافي مقنن للفهم والسلوك، بجانب الكتاب؛ وأخيرا في طغيان الرؤية الشكلية والفهم الحرفي للنصوص)).

((ولا يعدم شاخت مساندا له في تقويمه هذا لعمل الشافعي؛ حيث يحيلنا على هذا الثناء الذي عقب به برانشفيك على دراسة سبق أن أصدرها شاخت حول أصول الفقه الإسلامي والذي يرى فيه برانشفيك أن الشافعي في علم الأصول الذي أنشأه وفي منهجيته التي أقامه عليها قد بلغ في ذلك الغاية و(النهاية)! بحيث صارت (الصورة الشافعية) لعلم الأصول تمثل الإطار النهائي والنموذج المحتذى بين سائر المذاهب و(الاجتهادات) الفقهية المختلفة))[(٢)].

---

(١) وهذا الوصف نابع من موقفهم السلبي من النص؛ حيث ينظرون للنص باعتباره قيدا على العقل.

(٢) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، ص ٢٥-٢٦.

وهذه الدعوى ادعاها أيضا د. نصر حامد أبو زيد في كتاب الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية(1)

ومفادها يقارب ما تقدم من الدعاوى التي حاولت رمي الشافعي بالتسبب في الجمود والقضاء على المرونة الفقهية التي كان يتمتع بها من تقدمه من الأئمة.

الفرع الثاني

نقد دعوى تمسك المنهج الشافعي بحرفية النصوص

أما دعوى جمود المنهجية الشافعية فقد تقدم الجواب عنها.

ونضيف هنا: أن الشافعي لم يخرج عن سنن الفقه والاستنباط في الأخذ بمقاصد الشريعة ومراعاتها، فهذا دأب كل إمام مجتهد، ولا يتصور فقيه ألبتة لا يعرف مقاصد الشريعة ولا يضعها في اعتباره، غاية الأمر أن نظرية المقاصد على عهد الشافعي لم تكن قد جمعت ودونت بالشكل الذي تبلورت فيه بعد ذلك، خاصة في عهد الشاطبي، وقد تقدم التنبيه على أن عدم التدوين والصياغة في صورة نظرية جامعة لأشتات القواعد في سلك نظري .. لا يعني عدم وجود القواعد، فشأن العلوم كلها أن الممارسة للقواعد تكون سابقة على الصياغة والتدوين، وعلم الأصول والمقاصد لم يخرج عن هذا السنن.

وقد بين أستاذنا الدكتور **محمود عبد الرحمن** أن العلم بالأصول قبل الشافعي لم يكن معدوما، لكنه كان يمارس بالملكة والجبلة قبل أن يتحول إلى صناعة ذات قواعد مدونة بعد عهد الشافعي(2).

وبناء عليه فتوسع اللاحقين على الشافعي في بحث المقاصد لا ينفي عدم أخذ السابقين بها، وقد بين الشاطبي أنه بنى على أسلافه، ومنهم الشافعي وعدد من أئمة الشافعية، مثل الجويني والغزالي، ومن السفسطة الزعم بأن هذين الإمامين الشافعيين لم يفيدا من الشافعي في معرفة سبيل الفقه والاستنباط.

جاء في كتاب نظرية المقاصد عند الشاطبي: ((الشافعي كان يلاحظ القواعد الكلية ويقدمها على الجزئيات، فقد أورده الغزالي في "المنخول، ص: ٣٦٦-٣٦٧". ومعلوم أن المنخول مأخوذ كله عن إمام الحرمين. وفعلا فقد أورد الجويني هذه المسألة في البرهان، حيث ذكر مصادر الاجتهاد عند الشافعي، وأنه يعتمد على الكتاب، ثم الأخبار المتواترة، ثم الآحاد، ثم ظواهر الكتاب إلا أن تكون مخصصة، ثم ظواهر الأخبار، المتواترة فالآحاد، ثم قال: "**فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات، لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة**(3).

---

(1) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ١٠٩

(2) تاريخ علم الأصول، مرجع سابق، ص ٨-١٧

(3) التثقيل من عملي لتحديد موضع الشاهد.

وعد الشافعي من هذا الفن: القصاص في المثقل، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر. ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة، التفت إلى مواضع الإجماع. فإن عدم ذلك خاض في القياس"))[1].

قال د. أحمد الريسوني تعليقا على هذا النص: ((ولا يهمني الآن هذا الترتيب للأدلة، وتقديم بعضها على بعض، وما إن كان هذا الترتيب يمثل حقيقة الأمر في اجتهاد الشافعي، أم إنه -فقط- استنتاج لإمام الحرمين، وإنما الذي يهمني في هذا النص هو أن الشافعي كان -في اجتهاده "ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة" أي إنه -بعبارة أخرى- ينظر في المقاصد العامة للشريعة، ويبني عليها اجتهاده. هذا مع العلم أن الشافعي هو أقل الأئمة الأربعة اعتمادًا على المصالح والمقاصد.

وتنصيص الأصوليين الشافعية على هذا المسلك الاجتهادي عند الشافعي، هو اشتراط ضمني لمعرفة مقاصد الشريعة وضرورة مراعاتها والبناء عليها.

ومما ينسجم مع هذا المسلك، ما ذهب إليه إمام الحرمين من أن المصالح الضرورية إذا جاء القياس بخلافها، ترك [القياس] وقدمت عليه القواعد العامة التي تقتضي حفظ الضروريات. قال: "ومن خصائص هذا الضرب: أن القياس الجزئي فيه -وإن كان جليا- إذا صادم القاعدة الكلية، ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية"[2].

وقد مثل هذا بقتل الجماعة بالواحد، فإنه خلاف القياس الذي يقتضي المماثلة "النفس بالنفس"، ولكن حفظ الأنفس، الذي هو من أبرز مقاصد الشارع، اقتضى قتل الجماعة إذا اشتركوا في قتل واحد. لأنه لو لم يقتلوا، لكان ذلك مغريًا باللجوء إلى القتل المشترك، هربًا من القصاص. وهذا اعتماد واضح على المقاصد الضرورية، وتقديم لها على القياس الجزئي، ولو كان جليا.

وقال الإمام الغزالي: "ونحن نجعل المصلحة تارة علمًا للحكم، ونجعل الحكم أخرى علمًا لها"[3].

وقد رأينا أن الغزالي لا يعتد بالمصلحة إلا إذا ظهر أنها مقصودة للشارع، فمعنى نصه هذا: أن مقاصد الشارع تتخذ دليلًا على الحكم، مثلما يتخذ الحكم دليلًا على مقصود الشارع. وهذا يستلزم معرفة المجتهد لمقاصد الشريعة.

ورأينا أيضًا أن الأصوليين أدخلو المقاصد في باب التراجيح، ونصوا على ترجيح المقاصد الضرورية على الحاجية، والحاجية على التحسينية، كما تعرضوا لترجيح الضروريات فيما بينها،

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (ص: ٣٢٨)، وينظر البرهان، ٢/ ١٣٣٨.
(٢) البرهان، ٢/ ٩٢٧.
(٣) المنخول، ٣٥٥.

وهذا اشتراط ضمني للعلم بالمقاصد في حق كل من يجتهد ويرجح بين العلل والمقاصد. فلا يمكن أن يرجح بين المقاصد إلا عالم بها))(١).

وحاصل ما تقدم: أن الفقيه لا بد أن يكون عالما بالمقاصد عاملا بها، وإلا انسد عليه باب الفقه والنظر والترجيح، فكيف يقال عن علم من أعلام الفقه كالشافعي: إنه كان يهمل النظر بالمقاصد؟!

ولا يخلو كلام الشافعي من إشارات للمقاصد، غير أنه لك يكن يعبر باصطلاحات المتأخرين، وإنما كان يعبر بـ(المعاني) ونحوها من العبارات الدالة على ما اصطلح المتأخرون على تسميته بـ(المقاصد).

ومن ذلك قوله في شروط المجتهد: ((ومن كان عالماً بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة: فليس له أن يقول أيضاً بقياس، لأنه قد يذهب عليه عَقْل المعاني))(٢).

فهنا عبر عن العلل والمقاصد بالمعاني.

ويرى د. **محمود عبد الرحمن** أن قول الشافعي في مقدمة رسالته: ((وعرَّفنا وخَلقَه نِعمه الخاصةَ، العامةَ النَّفعِ في الدين والدنيا))(٣) فيه إشارة إلى مقاصد الشريعة التي تدور على رعاية مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وهذه الإشارات متكررة في رسالة الشافعي(٤).

خاتمة المطلب: يتحصل مما سبق: أن الإمام الشافعي لم يخرج عن سنن الفقه والاستنباط في الأخذ بمقاصد الشريعة ومراعاتها، فهذا دأب كل إمام مجتهد، غاية الأمر: أن نظرية المقاصد على عهد الشافعي لم تكن دونت، وقد تقدم التنبيه على أن عدم التدوين والصياغة في صورة نظرية جامعة لأشتات القواعد في سلك نظري؛ لا يعني عدم وجود القواعد، فشأن العلوم كلها: أن الممارسة سابقة على الصياغة والتدوين، وعلم الأصول والمقاصد لم يخرج عن هذا السنن.

***

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص: ٣٣٠)

(٢) الرسالة (ص: ٥٠٩)

(٣) الرسالة (ص: ١٣)

(٤) من دروس صوتية لأستاذنا الدكتور محمود عبد الرحمن في شرح كتاب الرسالة للشافعي، ألقاها بمضيفة الشيخ إسماعيل صادق العدوي، الدرس الثاني، الدقيقة ٢١.

المبحث السابع

مقارنات المستشرقين والتغريبيين بين الشافعي وأضرابه، ومناقشتها

أجرت بعض القراءات الحداثية مقارنات بين الشافعي وبين بعض الأصوليين والفلاسفة الذين اشتهروا بمسألة التجديد في المنهج العلمي والبحثي.

وفي المطلبين الآتيين يتناول البحث هذه القضية على النحو الآتي:

المطلب الأول- المقارنة بين الشافعي والشاطبي، ودوافعها الفكرية.

المطلب الثاني- المقارنة الحداثية بين الشافعي وديكارت، ومناقشتها.

المطلب الأول

المقارنة بين الشافعي والشاطبي، ودوافعها الفكرية

في إطار سعيها في تثبيت سمة الجمود وإلصاقها بالشافعي .. أجرت بعض القراءات الاستشراقية-الحداثية مقارنة بين الشافعي والإمام الشاطبي في محاولة للزعم بأن صياغة الشاطبي لنظرية المقاصد كانت انقلابا على منظومة الشافعي الأصولية؛ وعلاجا لجمود المنهجية التي قررها الشافعي في رسالته وتسبب بها في جمود العقل المسلم وحرفيته بزعمهم، وأن نظرية الشاطبي كانت جديدة كل الجدة، ومن ثم يعد العمل الذي قام به الشاطبي نوعا من أنواع الإصلاح الديني الذي يضاهي الإصلاح البروتستانتي بزعمهم(١) .

ويأتي هذا المطلب لعرض هذه المقارنة مشفوعة بالنقد، وذلك في فرعين: أولهما لعرض مضمون المقارنة المذكورة، وثانيهما لمناقشتها، على النحو الآتي:

الفرع الأول

تحليل مضمون المقارنة بين الشافعي والشاطبي

تقدم -في المطلب المعقود لتفنيد دعوى انتساب المنظور الاستشراقي لمدرسة المعتزلة- بيان تقنية من التقنيات الشائعة في كتابات المنظور الاستشراقية، وهي (التَعْضِية)؛ إذ يجعلون التراث عِضين، كما جعل أسلافٌ لهم القرآنَ عِضين، فيعمدون إلى تشطير التراث الإسلامي إلى تيارات

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، المرجع السابق، (ص ٢٨)؛ العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٣٨٣. محمد جمال باروت: الاجتهاد بين النص والواقع، ص ص ١١٠-١١٤

يصورونها على أنها تيارات متحاربة، متصارعة، دائمة العراك حول ثنائية (النص والعقل)؛ إذ تفترض هذه القراءات أن النص قيد على العقل، وقد بين البحث بطلان هذا الافتراض، ثم تقوم هذه القراءات باقتطاع التيارات التي تسميها (التيارات –أو المدارس– العقلية)، فتعزل هذه التيارات عن السياق العام في تاريخ التراث الإسلامي، ثم تنسب القراءات الاستشراقية نفسها لهذه المدارس العقلية، زاعمة أنها امتداد حداثي لهذه المدارس العقلية.

وفي هذا السياق حفلت كتابات المنظور الاستشراقي بالإشادة بالإمام الشاطبي ومقاصده التي عرف بها، وكانت هذه الإشادة بالشاطبي تتوازى مع هجمة شرسة على الشافعي: يقول الكاتب المصري/ عبد الجواد ياسين: ((الشاطبي خطا بالعقل الأصولي خطوة خارج الشافعي، مكنته من الحديث عن روح الشريعة وأهدافها الكلية، ورفعت سقف الضوابط التشريعية من حرفية النص الجزئي إلى فحوى المبادئ العامة، وهو سقف يستدعي نوعا من الاجتهاد العقلي الاجتماعي الصريح)) [١].

ومع هذا يرى عبد الجواد ياسين أن نظرية الشاطبي تبقى نظرية تبريرية، وإن كانت بآليات فوق شافعية[٢].

والظاهر أنه يقصد بـ(فوق شافعية): أن الشاطبي تجاوز سقف الشافعي، لكن بقيت نظريته نظرية تبريرية، وكأنه يعني بالنظرية التبريرية: أن نظرية الشاطبي، وإن تمردت على النموذج الأصولي الذي رسخه الشافعي، إلا أنها لم تكن بالثوْرية الكافية لإزاحة النموذج الشافعي من تصدر المشهد الأصولي بالكلية!

وفي هذا السياق جاء تفسير د. محمد أركون لعمل الشاطبي من أعجب المواقف الحداثية: حيث عمد إلى تقنية: ضرب **الشافعي** بالشاطبي، بعد احتكار الأخير واقتطاعه عن الاتجاه العام في التراث، الذي جعلوا الشافعي ممثله الأبرز، فيصورون عمل الشاطبي على أنه ثورة إصلاحية على الأصول التي أصلها الشافعي، على نمط ثورة الإصلاح البروتستانتي على الكهنوت (الأرثوذوكسي)، حتى إنه وصَف الشافعي بأنه ممثل الأرثوذوكسية الإسلامية، في إيحاء بأن الأمة الإسلامية تحتاج إلى إصلاح بروتستانتي ينقذ المسلمين من الجمود الذي تسببت فيه **أرثوذوكسية الشافعي** [المزعومة]، وأن ما قام به الشاطبي من إصلاح (بروتستانتي النزعة في زعمهم) لم يعد كافيا لإنقاذ المسلمين الآن من الجمود الذي تسببت فيه أصول الشافعي (العقيمة في زعمهم)، فيعرض أركون نفسه على أنه (المنقذ البروتستانتي الجديد المنتظر) الذي تحتاج إليه الأمة وإن كانت

(١) الدين والتدين، ص ٣٣٠

(٢) الدين والتدين، المرجع السابق، ص ٣٣١

لا تعي ذلك؛ لغلبة الجهل (المقدس) [(١)] عليها![(٢)].

كما بالغ **د. محمد أركون** في الإغراب؛ حيث شبه عمل الشاطبي بطرائق اليهود المدرسية في دراسة النص دون أن يُظهر أي وجه للربط بينهما[(٣)].

وفي سياق هذه المقارنة أيضا يقول الأستاذ موسى برهومة: ((ولا غرو أن يكون الشاطبي معتَّماً عليه، وغيرَ رائج في أروقة الفقه السائدة حالياً، والتي تتّبع، على نحو شديد التزمّت، المنهج الشافعي في الاستنباط السطحي للمعاني من ظاهر النصوص الدينية، وبطلان التفكير فيما ورد بشأنه نصّ، والنصّ في عرف الشافعي تعدّى، كما هو معلوم، القرآن إلى السنة، من خلال تحويله اللا نص إلى نصّ يمتلك من القوة التشريعيّة والطاقة الدلاليّة ما للنصّ الأصليّ، وهو القرآن، بمعنى أن الشافعي وحّد بين الإلهيّ والبشريّ[(٤)]، وجعلهما على درجة متساوية من الإلزام))[(٥)]

هذا حاصل ما ذكروه، وفي الفرع الآتي نقد وتفنيد لهذه الدعاوى

الفرع الثاني

نقد المقارنة الحداثية بين الشاطبي والشافعي

يمكن تلخيص النقد والتفنيد لهذه الدعوى فيما يأتي من نقاط:

أولًا- من البيّن أن القول بعدم إبراز الشاطبي في أروقة الفقه السائدة هو قول يجافي الواقع؛ لأن الاهتمام بالشاطبي ومقاصد الشريعة على أشده في مدارس العلم الإسلامية، وعلى رأسها

---

(١) ومصطلح (الجهل المقدس) يشيع في كتابات د. محمد أركون وبعض الحداثيين، الفرانكفونيين خاصة، وهو من مصطلحات النقد العلماني الفرنسي للفكر الديني، ويوجد كتاب بهذا العنوان (الجهل المقدس) لأوليفييه روا، عالم الاجتماع الفرنسي، صدر عن دار الساقي سنة ٢٠١٢ بترجمة صالح الأشمر.

(٢) ينظر في بيان هذه الرؤية ونقدها: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، د. عبد المجيد الصغير، مرجع سابق (ص ٢٦-٣٠)؛ العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٣٨٣. محمد جمال باروت: الاجتهاد بين النص والواقع ص ١١٠-١١٤، ضمن كتاب: (الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة) بالمشاركة مع د. أحمد الريسوني مناظرا لمحمد جمال باروت؛ معركة النص، فهد بن صالح العجلان، مركز البيان للبحوث والدراسات، ط: الأولى (جـ ١/ ١٤٣٣ هـ، جـ ٢/ ١٤٣٤ هـ)، (١/ ٤٦).

(٣) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (ص ٢٨).

(٤) من العجيب أن يمتلك الكاتب الجرأة على هذا الزعم، مع أن الشافعي يمنع نسخ القرآن بالسنة، وكلامه صريح في أن السنة تابعة للقرآن، وتالية له في المترلة.

http://www.mominoun.com/articles/%D٩٪٨٥٪D٨٪B٩٪D٨٪B٦٪D٩٪٨٤٪D٨٪A٩-%D٨٪A٧٪D٩٪٨٤٪D٩٪٨١٪D٨٪AA%D٨٪A٧٪D٩٪٨٨٪D٩٪٨٩-٣١٥٦

(٥) موسى برهومة، معضلة الفتاوى، مقال منشور على الرابط:

http://www.mominoun.com/articles/%D٩٪٨٥٪D٨٪B٩٪D٨٪B٦٪D٩٪٨٤٪D٨٪A٩-%D٨٪A٧٪D٩٪٨٤٪D٩٪٨١٪D٨٪AA%D٨٪A٧٪D٩٪٨٨٪D٩٪٨٩-٣١٥٦

الأزهر الشريف، ويشهد الاهتمام بالشاطبي تزايدا في الدراسات التي ترمي إلى إنضاج البحث في مجال مقاصد الشريعة؛ إدراكا من الفقهاء المعاصرين لأهمية النظر المقاصدي في تجديد التفكير الفقهي.

ثانيًا- ظاهر أن مفاد هذه الدعوى يقارب ما تقدم من الدعاوى التي حاولت رمي الشافعي بالجمود والقضاء على مرونة من تقدمه[1].

وكان خلاصة ما تقدم آنفًا: أن الشافعي لم يخرج عن سنن الفقه والاستنباط في الأخذ بمقاصد الشريعة ومراعاتها، فهذا دأب كل إمام مجتهد، غاية الأمر أن نظرية المقاصد على عهد الشافعي لم تكن دونت، وقد تقدم التنبيه على أن عدم التدوين والصياغة في صورة نظرية جامعة لأشتات القواعد في سلك نظري؛ لا يعني عدم وجود القواعد، فشأن العلوم كلها أن الممارسة سابقة على الصياغة والتدوين، وعلم الأصول والمقاصد لم يخرج عن هذا السنن.

وبناء عليه فتوسع اللاحقين على **الشافعي** في بحث المقاصد لا ينفي عدم أخذ الشافعي والأئمة السابقين بها، بل نقول: إن الشافعي هو أول من ألف في مقاصد الشريعة، باعتبار أن المقاصد هي روح أصول الفقه، الذي ابتدأ الشافعي التصنيف فيه على المشهور، وأصول الفقه بمثابة الجسد الحاضن لها.

وقد بين الشاطبي نفسه أنه بنى على أسلافه من الأصوليين، ومنهم الشافعي وعدد من أئمة الشافعية، مثل الجويني والغزالي، ولا يجترئ مجترئ على الزعم بأن هذين الإمامين الشافعيين لم يفيدا من الشافعي في سبيل الفقه والاستنباط.

يقول محقق الموافقات في بيان من نقل عنهم الشاطبي: ((**ولا ينسى في هذا المقام الشافعي؛ فإن الشاطبي استفاد منه**، ونقل من كتابه العظيم "**الرسالة**" وصرح به فقط في مرتين.

ونقل أيضا من كتابه "الأم" ولم يصرح به، وهناك إشارات تنبئ على ذلك، انظر منها: "٢/ ٣٢٤"، واستفاد الشاطبي أيضا من شروحات "الرسالة"، وصرح بأنه وقف على "شرح الرسالة" للقاضي عبد الوهاب في "٣/ ١٢٧"))[2].

((ويوازن الشيخ **عبد المتعال الصعيدي** بين **الشاطبي** في ابتداعه علم المقاصد، وبين **الشافعي** في ابتداعه علم الأصول؛ فيقول:

"بهذا يكون للشاطبي ذلك الفضل الكبير **بعد الشافعي**؛ لأنه سبق هذا العصر الحديث بمراعاة ما يسمى فيه روح الشريعة، أو روح القانون، وهذا باهتمامه بمقاصد الشريعة"))[3].

---

(١) ينظر: الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، مرجع سابق، ص ١٠٩.

(٢) الموافقات (مقدمة المحقق/ ١٨). بتصرف. وتثقيل الخط من عملي.

(٣) الموافقات (مقدمة المحقق/ ٢٢).

ويقول الأستاذ **علال الفاسي**: ((ويرى الشاطبي أن درجة الاجتهاد إنما تحصل ممن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، وهو شرط لم يذكره أغلب علماء الأصول، **مع أنه الذي يتفق مع ما قاله الشافعي** من وجوب ملاحظة المجتهد القواعد الكلية أولا، وتقديمها على الجزئيات ...))[1].

ويقول الأستاذ راشد الغنوشي: ((ولقد حظي هذا العلم "علم الأصول" بعقول عظيمة تتابعت على تأصيل قواعده وتطويرها وإثرائها وصقلها؛ حتى بلغت مع العلامة الأندلسي الشاطبي أوجا عظيما متقدما؛ **امتدادا للنهج الذي سنه الشافعي**؛ فلقد انصبت نخبة من العقول العظيمة التي امتلأت يقينا بعظمة الإسلام، وغاصت في نصوص الوحي: كتابا وسنة، وفي تراث الفقه والتطبيق الأساسي وسائر علوم الإسلام خلال القرون، كما استوعبت جملة المعرفة البشرية المعروفة في العصر، وصاغت من خلال كل ذلك قواعد للتشريع على ضوء ما استخلصته من مقاصد الدين))[2].

ومن ثم فلا وجه لوصف عمل الشاطبي بأنه خروج عن الخط الذي رسمه الشافعي، وإنما ينظر إلى عمل الشاطبي في إطار التكامل بين المشروعين: مشروع الشافعي، ومشروع الشاطبي، فيعد مشروع الشاطبي امتدادا لمشروع الشافعي، وحلقة متميزة في هذه السلسلة المباركة، وهي حلقة جاءت متوقعة بحكم التطور المنطقي الذي تقضي به طبيعة الأمور في تطور العلوم ومسارات الفكر.

وكيف لزاعم أن يزعم إهمال الشافعي للمقاصد و((تحقيق هذه المقاصد، وتحري بسطها، واستقصاء تفاريعها، واستثمارها من استقراء موارد الشريعة فيها؛ هو معرفة سر التشريع، وعلم ما لا بد منه لمن يحاول استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

إذ إنه لا يكفي النظر في هذه الأدلة الجزئية دون النظر إلى كليات الشريعة، وإلا لتضاربت بين يديه الجزئيات، وعارض بعضها بعضا في ظاهر الأمر، إذا لم يكن في يده ميزان مقاصد الشارع، ليعرف به ما يأخذ منها وما يدع؛ فالواجب إذا اعتبار الجزئيات بالكليات، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات.

وإلى هذا أشار الغزالي فيما نقله عن الشافعي، بعد بيان مفيد فيما يراعيه المجتهد في الاستنباط؛ حيث قال: "ويلاحظ القواعد الكلية أولا، ويقدمها على الجزئيات، كما في القتل بالمثقل؛ فتقدم قاعدة الردع، على مراعاة الاسم الوارد في الجزئي".

---

(١) "مقاصد الشريعة" "ص١٦٤-١٦٥". مشار إليه في الموافقات (مقدمة المحقق/ ٥٢). وتثقيل الخط من عملي

(٢) "الحريات العامة في الدولة الإسلامية" ص ٣٥٨، مشار إليه في: الموافقات (مقدمة المحقق/ ٤٠).

ومن هذا البيان علم أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين:

أحدهما: علم لسان العرب.

وثانيهما: علم أسرار الشريعة ومقاصدها)) [1].

ثالثا- نعم، قد يعد العمل الذي قام به الإمام أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات مراجعة نقدية بارزة تعنى أساسا بتأسيس الخطاب الأصولي على القطع، وزيادة رقعة التفكير المقصدي في البحث الأصولي، وتعزيز النظر بمنهج الاستقراء، ومعالجة الإشكاليات المنهجية التي صاحبت النظر الأصولي مدة غير قصيرة وكانت وراء تراجع الخطاب الأصولي عن أداء مهمته الأساس، وهي تطوير الاجتهاد التطبيقي؛ كي يجابه المستجدات[2].

لكن هذه المراجعة شيء وادعاء انقلاب الشاطبي على منظومة الشافعي الأصولية شيء آخر، بل لا يعد أن نصِف عمل الشاطبي بأنه نوع من التجديد لنظرية الشافعي، يحقق وصلًا بين الخلف والسلف بما يمنع مسار علم الأصول عند الخلف من الانفصال عن نهج الشافعي والأسلاف ومراميهم التي تيسر على الفقهاء سبيل الاجتهاد.

لقد راجع الشاطبي [جملة من] المصطلحات الأصولية مانحًا إياها مفاهيم جديدة تنسجم مع الخطاب الأصولي الكلي، ومن تلك المصطلحات: الاستقراء والقطع والقصد والعام وغيرها[3].

لقد كان الشاطبي يهدف إلى إعادة علم الأصول إلى وجهته التي كان موليها منذ بداية النشأة معتبرا حسم مسألة القطع فيه اللبنة الأولى في بنائه من جديد، مستعينا في ذلك ببوصلة التقصيد الشرعي[4].

إن من مهمات المراجعة النقدية في الخطاب الأصولي التي تكفل بها الشاطبي: إصلاح الوضع الأصولي الذي بات بمنأى عن مقاصده العلمية التي وكل إليها من جهة، ثم إعادة الاعتبار لذلك

---

(١) الموافقات، تعليقات الشيخ عبد الله دراز، (ص ٦). وتثقيل الخط من عملي. ونص كلام الغزالي في المنخول: "قال الشافعي رضي الله عنه: إذا رفعت إليه واقعة فليعرضها على نصوص الكتاب، فإن أعوزه فعلى الأخبار المتواترة، فإن أعوزه إذا فعلى الآحاد، فإن أعوزه لم يخض في القياس، بل يلتفت إلى ظاهر القرآن، فإن وجد ظاهرا نظر في المخصصات: من قياس وخبر، فإن لم يجد مخصصا حكم به، وإن لم يعثر على لفظ من كتاب ولا سنة نظر إلى المذاهب: فإن وجدها مجمعا عليها اتبع الإجماع، وإن لم يجد إجماعا خاض في القياس، ويلاحظ القواعد الكلية أولا ويقدمها على الجزئيات كما في القتل بالمثقل يقدم قاعدة الردع على مراعاة الآلة". المنخول من تعليقات الأصول: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، حققه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر- بيروت لبنان، دار الفكر دمشق – سورية، الطبعة الثالثة، ١٤١٩ هـ – ١٩٩٨ م، ص ٥٧٥ – ٥٧٦.

(٢) الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، الحسان شهيد، ص١٩، المعهد العالمي للفكر الإسلامي. نظرية النقد الأصولي، الحسان شهيد، ص١٩، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(٣) الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، المرجع السابق، ص١٤.

(٤) الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر، المرجع السابق، ص١٥.

الوصل العلمي بين الخطاب الأصولي -كما تأسس خلال المرحلة التقعيدية الأولى مع رسالة الشافعي- ومثيله الذي يعيش إشكالاته وعوائقَه الشاطبيُّ من جهة ثانية(١).

وشتان بين الوصل والفصل! فلقد كان عمل الشاطبي مواصلة لتقعيد الشافعي وإضافات المقاصديين بعده، وبناء عليه، وتوسيعا لمجال فعاليته، أما أن تدعي القراءات الاستشراقية/ الحداثية أن عمل الشاطبي كان انقلابا على منظومة **الشافعي** الأصولية فهذا زعم ظاهر الفساد والبطلان.

جاء في كتاب نظرية المقاصد عند الشافعي: ((الشافعي كان يلاحظ القواعد الكلية ويقدمها على الجزئيات، فقد أورده الغزالي في "المنخول، ومعلوم أن المنخول مأخوذ كله عن إمام الحرمين. وفعلا فقد أورد الجويني هذه المسألة في البرهان، حيث ذكر مصادر الاجتهاد عند الشافعي، وأنه يعتمد على الكتاب، ثم الأخبار المتواترة، ثم الآحاد، ثم ظواهر الكتاب إلا أن تكون مخصصة، ثم ظواهر الأخبار، المتواترة فالآحاد، ثم قال: "فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات، لم يخض في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة. وعد الشافعي من هذا الفن: القصاص في المثقل، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر. ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة، التفت إلى مواضع الإجماع. فإن عدم ذلك خاض في القياس"))(٢).

قال د. الريسوني تعليقا على هذا النص: ((ولا يهمني الآن هذا الترتيب للأدلة، وتقديم بعضها على بعض، وما إن كان هذا الترتيب يمثل حقيقة الأمر في اجتهاد الشافعي، أم إنه -فقط- استنتاج لإمام الحرمين، وإنما الذي يهمني في هذا النص، هو أن الشافعي كان -في اجتهاده "ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة" أي إنه -بعبارة أخرى- ينظر في المقاصد العامة للشريعة، ويبني عليها اجتهاده. هذا مع العلم أن الشافعي هو أقل الأئمة الأربعة اعتمادًا على المصالح والمقاصد.

وتنصيص الأصوليين الشافعية على هذا المسلك الاجتهادي عند الشافعي، هو اشتراط ضمني لمعرفة مقاصد الشريعة وضرورة مراعاتها والبناء عليها.

ومما ينسجم مع هذا المسلك، ما ذهب إليه إمام الحرمين من أن المصالح الضرورية إذا جاء القياس بخلافها، ترك [القياسُ] وقدمت عليه القواعد العامة التي تقتضي حفظ الضروريات. قال: "ومن خصائص هذا الضرب: أن القياس الجزئي فيه -وإن كان جليا- إذا صادم القاعدة الكلية، ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية"(٣).

---

(١) المرجع السابق.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، (ص: ٣٢٨) بتصرف، وينظر البرهان، إمام الحرمين الجويني، ٢/ ١٣٣٨.

(٣) البرهان، مرجع سابق، ٢/ ٩٢٧.

وقد مثل هذا بقتل الجماعة بالواحد، فإنه خلاف القياس الذي يقتضي المماثلة "النفس بالنفس"، ولكن حفظ الأنفس، الذي هو من أبرز مقاصد الشارع، اقتضى قتل الجماعة إذا اشتركوا في قتل واحد. لأنه لو لم يقتلوا لكان ذلك مغريًا باللجوء إلى القتل المشترك؛ هربًا من القصاص. وهذا اعتماد واضح على المقاصد الضرورية، وتقديم لها على القياس الجزئي، ولو كان جليا.

وقال الإمام الغزالي: "ونحن نجعل المصلحة تارة علمًا للحكم، ونجعل الحكم أخرى علمًا لها"(١).

وقد رأينا أن الغزالي لا يعتد بالمصلحة إلا إذا ظهر أنها مقصودة للشارع، فمعنى نصه هذا: أن مقاصد الشارع تتخذ دليلًا على الحكم، مثلما يتخذ الحكم دليلًا على مقصود الشارع. وهذا يستلزم معرفة المجتهد لمقاصد الشريعة.

ورأينا أيضًا أن الأصوليين أدخلو المقاصد في باب التراجيح، ونصوا على ترجيح المقاصد الضرورية على الحاجية، والحاجية على التحسينية، كما تعرضوا لترجيح الضروريات فيما بينها، وهذا اشتراط ضمني للعلم بالمقاصد في حق كل من يجتهد ويرجح بين العلل والمقاصد. فلا يمكن أن يرجح بين المقاصد إلا عالم بها))(٢).

((إذن فالدعوة إلى القراءة المقاصدية مع الشاطبي ومع محمد الطاهر بن عاشور ليست ثورة على أصول الفقه، **فالجهاز المفاهيمي المستخدم في النص الشاطبي هو ذاته الذي استخدمه الأصوليون السابقون**. وحتى مصطلح المقاصد ليس جديدا، بل إنه ظهر منذ القرن الخامس مع الجويني، ثم استعمله الغزالي. هذا فضلا عن أن أصوله الضاربة في أعماق المصالح المرسلة أو الاستصلاح، سواء عند المالكية أو غيرهم))(٣).

رابعا- يرى البحث أن الأطروحات الحديثة التي أكملت على الشاطبي، وعملت على إنضاج مقاصده -مثل أطروحات الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي وغيرهما من الإصلاحيين الإسلاميين- ما هي إلا خطوة أخرى على نفس الصعيد الذي ابتدأ التصنيف فيه الشافعي، وأكمل عليه الشاطبي، وإن حمل بعضها ما حمل من نقد للحالة الراهنة التي آل إليها علم الأصول عند المتأخرين(٤).

---

(١) المنخول، مرجع سابق، ٣٥٥.

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مرجع سابق، (ص: ٣٣٠)

(٣) سالم يفوت، حفريات المعرفة العربية الإسلامية، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٩٠، بواسطة: حمادي ذويب: السنة بين الأصول والتاريخ ص ٣١٥. وتثقيل الخط من عملي.

(٤) ينظر: الفكر السامي (٤٧٥/١).

ويلاحظ هنا: أن نقد الطاهر ابن عاشور وأضرابه من النقاد الإسلاميين –على خلفية التنبيه على أهمية المقاصد– لم يتوجه للشافعي وأصوله كما تحاول هذه الكتابات التغريبية تصوير المسألة، وإنما توجه أساسًا إلى ما رأوه إهمالا من بعض المتأخرين لمقاصد الشافعي وأضرابه –من الأئمة المؤسسين– التي لأجلها صنف الإمام الشافعي رسالته؛ كي تكون ميزانا للنظر الفقهي الرشيد[1].

وبهذا نعلم أن هؤلاء الإصلاحيين الإسلاميين لم يكن قصدهم –من نقد علم الأصول وإحياء مقاصد الشريعة– تجاوز هذا العلم كما فهم بعض الكتاب الحداثيين؛ مثل محمد جمال باروت[2] الذي حفل كلامه بالمغالطات والتعسف في تأويل كلام الإصلاحيين الإسلاميين وتحميله ما لا يحتمل؛ لأن أيا من الإحيائيين الإسلامين –الذين شددوا على أهمية نظرية المقاصد– لم يدْعُ إلى التخلي عن علم الأصول وتجاوزه كما زعم الأستاذ **محمد جمال باروت** وأضرابه، وإنما دعوا إلى تجديد علم الأصول، وإبراز علم المقاصد، أو جعله علما مستقلا كما تقدم عن الطاهر ابن عاشور، أو الإضافة إلى الشاطبي كما ذكر علال الفاسي[3] وشتان بين تجاوز العلم وبين إحيائه والإكمال عليه!

ومن العجيب أن تجد في بعض الكتابات الحداثية الدعوة لتجاوز علم الأصول مقرونة بعبارات الاعتراف بأهمية هذا العلم والدور المحوري الذي قام به في التشريع الإسلامي، أو تكوين العقل العربي، ولا يجد البحث تفسيرا لهذا التناقض إلا شعور هذه الكتابات أن أصول الفقه –التي وضعها الشافعي وعمقها اللاحقون– تقف حجر عثرة في طريق المشروع الاستشراقي/ الحداثي الساعي في تفكيك أدوات البيان العربي–الإسلامي.

ومن ثم فلا يستقيم أن يسحب هذا النقد –للإصلاحيين الإسلاميين– على أصول الشافعي في محاولة لرميها بالجمود.

وهذا مسلك عجيب في النقد: أن يتهم الرائد المؤسس بالجمود على نقيض ما جرت به العادة من أن البدايات الأولى للعلوم والأفكار تتسم بالحيوية والجدة، ثم يعرض لها التراجع في وقت لاحق، ولهذا اقتضت الحكمة الإلهية سَنَّ سنة التجديد الذي يعود بالفكرة إلى قوتها –وحيويتها– التي كانت عليها في بدايات ظهورها. فإذا ضممنا إلى هذا ما هو مشهور من عدِّ الشافعي مجدد المئة الثانية[4] –أو أحد المجددين على أقل تقدير– تبين لنا عظيم الجناية في إلحاق فرية الجمود بهذا

(١) الفكر السامي (٤٧٥/١). ولأستاذنا الدكتور محمود عبد الرحمن رؤية في الكتابات الناقدة للأصوليين المتأخرين، وقد شرحها في بحثه القيم الذي رد فيه على كتاب (مزالق الأصوليين) المنسوب للأمير الصنعاني.

(٢) محمد جمال باروت، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، ص ١٦٧. دار الفكر، ط ١ ٢٠٠٠

(٣) مقاصد الشريعة ومكارمها، ص ٥.

(٤) ينظر: مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ٥٣)؛ حيث عقد بابا لإثبات أن الشافعي رضي الله عنه هو مجدد المئة الثانية، =

الإمام المجدد الذي أعاد للتفكير الفقهي حيويته التي خفَتَ بريقُها؛ بسبب تنازع المنهجيات الفقهية في عصره.

وبناء عليه فلا وجه لما زعمه **الأستاذ محمد جمال باروت** وغيره من أن ((علم المقاصد هو وليد اكتمال النموذج الأصولي ونهائيته، إنه بكلام آخر: وليد مأزق النموذج الأصولي (التقليدي) الذي استنفدت المدارس الفقهية طاقاته في أحكامها الشرعية القياسية. وهو بهذا المعنى، وإذا ما استثمرنا مفهوم [توماس كون] النموذج الإرشادي، نوع من ثورة في ذلك النموذج الذي أحدث نقلة نوعية في إنتاج الفقه الإسلامي بقدر ما تحول إلى أبرز عائق معرفي أمام نموه وتطوره وتفاعله التشريعي مع الوقائع الجديدة. وقد مهد بعض علماء الأصول مثل إمام الحرمين الجويني ... والغزالي ... لهذا العلم، إلا أن صياغته بوصفه نموذجا أصوليا إرشاديا جديدا يتخطى تهميش النموذج الأصولي التقليدي للمقاصد واختزاله لها في القياس؛ ترتبط باسم فقيه غرناطة الكبير الإمام أبو إسحاق **الشاطبي** (توفي ٧٩٠). فلقد كانت مباحثه في (**الموافقات**) "مبتكرة مستحدثة لم يسبق إليها" على حد تعبير محققها الإصلاحي الإسلامي عبد الله دراز. وإذا كان الشاطبي قد عد تأصيله الأصول امتدادا للنموذج الأصولي التقليدي الذي "شد معاقده السلف الأخيار ورسم معالمه العلماء الأحبار" على حد تعبيره، فإنه لم يدع مجالا للشك في أنه كان يتقي في ذلك إنكار الفكر الفقهي التقليدي نموذجه، والناتج عن (وجه الاختراع فيه والابتكار)، ودعوى "أنه شيء ما سمع بمثله، ولا ألف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله، أو شكل بشكله"[(١)] إذ دشن الشاطبي هنا "قطيعة إبستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاءوا بعده"[(٢)]، وتظهر هذه القطيعة على المستوى المنهجي المعرفي بقدر ما تظهر بشكل أساسي في مركزية (المقاصد) في نموذج الشاطبي. فإذا كانت قواعد النموذج الأصولي التقليدي (المنهجية المعرفية) تدور "حول مصدر استنباط الأحكام عن ألفاظ الشارع بواسطة قواعده" أكثر مما ترجع إلى "خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها" بلغة الطاهر بن عاشور، فإن مقاصد الشريعة

فقال: ((باب: ما جاء في إخبار المصطفى، صلى الله عليه وسلم، بأنّه يُبْعَثُ لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة مَنْ يجدِّد لها دينها، وتأويل من تأوَّله على رأس المائتين بالشافعي، رحمه الله)) وقد خرج محقق الكتاب الحديث كالتالي: أخرجه أبو داود في أول كتاب الملاحم: باب ما يذكر في قرن المائة ٤/ ١٥٦، والحاكم في المستدرك ٤/ ٥٢٢، والسخاوي في المقاصد الحسنة ص ١٢١ – ١٢٢ عن أبي داود والطبراني في الأوسط بسند صحيح رجاله ثقات، وعن الحاكم وغيره. كما أخرجه العجلوني في كشف الخفاء ١/ ٢٤٣ — ٢٤٤، وزاد أن الأئمة اعتمدوا هذا الحديث. وأورده ابن حجر في توالي التأسيس ص ٤٧ – ٤٨. والخطيب في تاريخ بغداد ٢/ ٦١ – ٦٢. وابن كثير في البداية والنهاية ١٠/ ٢٥٣.

(١) الموافقات، ١/٢٦.

(٢) الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية، ص ٥٤٠.

تحكم هنا لدى الشاطبي القواعد الأصولية))(١).

وواضح أن **الأستاذ محمد جمال باروت** هنا بنى تحليله أساسا على مقولات الجابري التي زعم فيها تدشين الشاطبي لقطيعة إبستمولوجية "معرفية" مع منهجية الشافعي، واستعار مقولة (توماس كون) في كتاب (بنية الثورات العلمية) ليصف عمل الشاطبي بأنه كان ثورة على الشافعي ومنهجيته، ولكي يتفادى باروت احتجاج الخصم بتصريح الشاطبي بأنه بنى على جهود الشافعي وأئمة السلف لجأ إلى حيلة هي من قبيل الرجم بالغيب، فرمى الشاطبي بأنه قرر هذا من باب التقية؛ خوفا من ألا يتقبل أهل عصره هذه الأطروحة الجديدة!

ولا أدري من أيت تأتي لباحث الجرأة ليتهم بكل سهولة إماما كبيرا كالشاطبي بالتقية وأن ما نص عليه لم يكن يعبر عن واقع الحال!

وأما حديث الأستاذ **محمد جمال باروت** عن الثورة المعرفية التي فعلها الشاطبي فهو تقنية تلجأ إليها الكتابات الاستشراقية/الحداثية للتقليل من شأن القديم الذي يريدون إزاحته.

وجدير بالذكر أن مصطلح (الثورات العلمية) يستعار من الفيلسوف الأمريكي (توماس كون) –في أطروحته: (بنية الثورات العلمية)– ويضعه الكتاب الحداثيون هنا في غير محله؛ لأن مفهوم (الثورة العلمية) عند (**توماس كون** = Kuhn) عبارة عن تطوير لمفهوم (القطيعة المعرفية/الإبستمولوجية) الذي طرحه المفكر الإيطالي (فيكو)، ثم ظهر في الفلسفة الوضعية الفرنسية منذ (أوجست كونت)، ثم طوره (جاستون باشلار)، وتكلم عنه عالم الرياضيات الفرنسي (رينيه توم) في كتاب (نظرية الكوارث)، ثم وسع (ميشيل فوكو) الكلام فيه(٢) خاصة في

(١) محمد جمال باروت: الاجتهاد بين النص والواقع، ضمن كتاب: الاجتهاد .. النص، الواقع، المصلحة، مع د. أحمد الريسوني، ص ١٠٦-١٠٧.

(٢) ميشيل فوكو (و ١٩٢٦-ت ١٩٨٤)، فيلسوف ومؤرخ فرنسي معاصر، (ما بعد بنيوي)، كان لأفكاره (ما بعد البنيوية) تأثير كبير على جمهرة من الحداثيين العرب –خاصة الفرانكفونيين– في تعاملهم مع الدين والتراث، وقد بزغ نجمه على إثر قفزه من سفينة البنيوية ونقده لها إبان تراجعها في الستينيات، وتأييده لمظاهرات ثورة الطلبة ضد ديجول في باريس ١٩٦٨. وعلى الرغم من إيمان فوكو بأن ظاهرة الإنسان غير ذات بال، إلا إنه نال شهرته البحثية بكتاباته التي بناها على رؤيته في ضرورة أن يعبر المفكر عن الشرائح التي لا تستطيع أن تدافع عن نفسها: كالمسجونين، والمجانين، والمرضى ... إلخ، ما دفعه للكتابة عن: (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي)، ورأى أن المجنون إنسان يفكر بشكل مختلف عن نمط التفكير الذي نألفه؛ و(تاريخ العيادة)؛ و(المراقبة والمعاقبة)، وتحدث فيه عن فلسفة السجن في الدولة الحديثة، وكيف أن هذه الفلسفة لا يقتصر نطاق فعاليتها على داخل السجون، بل هي فاعلة في نظام المراقبة الذي تفرضه الدولة على المواطن، والذي يعد رمزه (البانوبتيكون)، وهو: فكرة لبرج المراقبة الذي صمم هندسيا بحيث يتيح للواقف بداخله أن يراقب كل من بالخارج في فناء السجن دون أن يكشفه أحد منهم؛ و(تاريخ الجنسانية). كما اشتهر (فوكو) برؤيته في العلاقة بين المعرفة والسلطة إذ تتحد كلتاهما مع الأخرى، وأن كل خطاب معرفي يعبر عن مجموعة من السلْطات (القوى) التي تقف وراءه، وترغب في الاستئثار بالقوة، وهي التي تحدد شكل الخطاب وتحركه، وهو –بحسب د. المسيري– ((تفسير دارويني نيتشوي للإنسان =

كتاب (الكلمات والأشياء)، وعنهم تلقف الفرانكفونيون العرب –مثل محمد أركـون– هـذا المفهوم[1]، وعملوا على توظيفه في نقد علم الأصول والتراث الإسلامي[2].

تناول كل هؤلاء مسألة القطيعة في تاريخ العلوم وكيفية تفسيرها: متى تحدث القطيعة في فكر ما؟ وما هي الشروط الموضوعية التي ينبغي توافرها لكي تحصل القطيعة؟ أي: لكي يتوقف الناس فجأة عن التفكير بالطريقة التي كانوا يفكرون بها سابقاً منذ مئات السنين[3].

وحسب الدراسات المعاصرة في إبستمولوجيا العلم؛ فإن هنـاك بـوادر قطيعـة معرفيـة (إبستمولوجية) تحدث في نظام فكري بين واقعه وماضيه، ويعقب هذه القطيعة ثورة على ذلـك الماضي[4].

وتقوم فكرة القطيعة المعرفية –أو الثورة العلمية عند توماس كون– على نقد مبدأ (التـراكم العلمي) المسؤول عن تطور العلم؛ إذ ساد الاعتقاد –خاصة في الفلسفة الإنجلوساكسونية– بـأن العلم يتطور؛ بسبب تراكم المعارف، لكن رأى أصحاب فكرة (القطيعة المعرفيـة) أن العلـم لا يتطور بهذا الشكل التراكمي، بل يتطور في شكل طفرات معرفية وتحولات شاملة، بحيث تمثل كل طفرة –في مسار العلم– مرحلة منفصلة عن السابقة، وليست متراكمة، فعبر عدد من الفلاسـفة

ولسلوكه ودوافعه)). وقد صاغ فوكو هذه الرؤية في عدة كتب له مثل: (الكلمات والأشياء)؛ و(نظام الخطاب)؛ و(حفريات المعرفة). ووصفت بأنها فلسفة ذات نزعة فوضوية؛ لأنها مناهضة لجميع أشكال السلطة والمؤسسات. وقد تأثر بعض الحداثيين العرب –خاصة الفرانكفونيين– بهذه النظرية في تحليلهم للتراث الإسلامي وتاريخ علـم الأصول منذ رسالة الشافعي. وكان لفوكو في أواخر حياته موقف إيجابي من الإسلام على إثر متابعتـه للثـورة الإيرانية في إطار عمله مراسلا لبعض الصحف. ينظر: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، د. الزواوي بغورة، ص ٥، بيروت، دار الطليعة، ط الثانية، نوفمبر ٢٠٠٧. مدارات الحداثـة، د. محمـد سـبيلا (ص٩٣-٩٤)؛ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (٨/ ١٧٥)، (١٦/١٥٦)؛ مآلات الخطاب المدني، ص ١٣٧-١٤١.

(١) ينظر: (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، د. محمد أركون، ترجمـة هاشـم صالح، بيروت، دار الساقي، ط الثالثة، ٢٠٠٦، مقدمة الكتاب (ص: IV)، حيث يقول: ((إن الفكر الإسلامي المعاصر في حاجة ماسة إلى أن يدرك معنى القطيعة المعرفية لينتقل من مرحلة الإنتاج الميثولوجي (أي: الأسطوري) والاستهلاك المخيالي للمعاني إلى مرحلة الربط بين المعاني والتاريخية في كل ما يطرحه ويعالجه)). وينظـر بعـد صفحات (ص: ٧) توثيق مترجم الكتاب (هاشم صالح) استعارة محمد أركون من ميشيل فوكو عامة مصطلحاته، ومنها هذا المفهوم.

(٢) ينظر على سبيل المثال: محمد جمال باروت: الاجتهاد بين النص والواقع، ضمن كتاب: الاجتهاد .. النص، الواقع، المصلحة، مع د. أحمد الريسوني، ص ١٠٦-١٠٧؛ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية، ص ٥٤٠؛ وينظر: أبعاد التخريب العلماني: محمد أركون.. أنموذجاً، بقلم: د. أحمد إبراهيم خضر، مجلة البيـان (١٢٣/ ٤٦).

(٣) ينظر: أبعاد التخريب العلماني: محمد أركون.. أنموذجاً، بقلم: د. أحمد إبراهيم خضر، مجلة البيان (١٢٣/ ٤٦).

(٤) ينظر: النظريات العلمية الحديثة: مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها .. دراسة نقدية، حسن بن محمد حسن الأسمري، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط: الأولى، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢م، (١/ ٩٤).

الفرنسيين عن هذا الاعتقاد بأن العلم يتطور في شكل (قطائع معرفية)، عادة ما تكون غير مبررة بتبريرات عقلية(١).

وعبر بعضهم عن هذه الفكرة بالثورة العلمية، ويعد "كواريه" فيلسوف العلم الفرنسي المعاصر "أبرز من جعل لهذا المصطلح دلالته الخاصة في تاريخ العلم وفلسفته، ومنذ خروج كتابه "دراسات حول جاليلو" عام (١٩٣٩ م) الذي صاغ فيه دلالات هذا المصطلح بدأت العناية بدراسة الثورة العلمية وبنيتها ومفاهيمها في الكتابات الفكرية المعاصرة، وقد كانت رؤية كواريه عن الثورة العلمية بأنها "استبدال لنسق فكري بنسق آخر"، ثم انتشر الحديث عن هذا المصطلح عند فلاسفة العلم، وأصبح موضوعًا مهما من موضوعات فلسفة العلم أو: الإبستمولوجيا المعاصرة(٢).

وكان الفيزيائي وفيلسوف العلم الأمريكي (توماس كون) ممن عبر عن هذه الفكرة بـ(الثورات العلمية = Scientific Revolutions)، وعنه اشتهرت؛ بسبب كتابه ذائع الصيت الذي يحمل عنوانه هذا التعبير.

وخلاصة فكرة (الثورات العلمية) عند توماس كون: هي إسقاط مفهوم الثورة -كما هو في المجال السياسي- على مجال العلوم عموما، فكما أن الثورة (بالمفهوم السياسي تعني: أن تحل بنية جديدة محل بنية قديمة متحكمة تمت الثورة عليها (Structure shift)، فكذلك الأمر يجري في مجال النظريات العلمية التي تفسر الظواهر المختلفة، بما فيها الظواهر الطبيعية؛ إذ يحل منظور علمي (نموذج معرفي = paradigm) جديد محل نموذج (منظور) قديم لم يعد قادرا على الاستمرار في تفسير الظواهر الجديدة التي هزت الاعتقادات التي رسخها هذا النموذج القديم.

وبيان ذلك: أن المنظور (النموذج) السائد -الذي يحكم رؤية الجماعة العلمية لظاهرة ما- يمر بتحولات تدريجية غير منظورة؛ بسبب تكرر الحالات الشاذة (الاستثنائية) التي لا تدخل تحت نطاق قوانين النموذج السائد(٣) (مثل اكتشاف كروية الأرض بالنسبة لتصور أرسطو عن الأرض

---

(١) ينظر: النظريات العلمية الحديثة: مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها، المرجع السابق، (١/ ٩٣).

(٢) النظريات العلمية الحديثة: مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها، المرجع السابق، (١/ ٩٢).

(٣) وأيضا بسبب ورود أسئلة لا يوجد في النموذج إجابات عنها، فيضطر المؤمنون بالنموذج إلى إجراء تعديلات في النموذج نفسه؛ ليستوعب الأسئلة الجديدة، وبمرور الوقت -مع توارد المزيد من الأسئلة- لا يعود من الممكن إجراء تعديلات على النموذج مع بقائه على هيكله القديم، فيتوقف العمل بالنموذج، ويحل محله نموذج آخر ببنية جديدة قادرة على التصدي لتوارد الأسئلة الجديدة المحملة بتحديات معرفية عجز عن مجاراتها النموذج القديم، فهذه العملية تسمى (القطائع المعرفية) وفقا للمدرسة الفرنسية، وسماها (توماس كون) بالثورات العلمية، وطبقها =

وموضعها في الكون)، فإذا وصلت هذه التحولات إلى حد التحول الجذري .. لم تعد قوانين النموذج السائد (القديم) قادرة على تقديم تفسير علمي مقبول للتغيرات المتعاقبة في الظواهر المبحوثة، وأيضا لا تقدم قوانين النموذج القديم إجابات على الأسئلة الجديدة المتواردة مصاحبة لهذه التغيرات المتعاقبة، وبالتالي تنخرم المقدرة التفسيرية للنموذج السائد، فلا يقوى النموذج القديم على الاستمرار محتفظا بصلاحيته التفسيرية، ولا يصلح معه أن نُبقيَه -نموذجا تفسيريا معتمَدا- مع الاكتفاء بإضافة بعض التعديلات عليه، فلا يسع الجماعة العلمية إلا أن تعتمد تحولا جذريا (paradigm shift): من النموذج السائد إلى نموذج آخر (أشد تفسيرية) يقدم إجابات على الأسئلة الجديدة، ويعطي تصورا -عن الظاهرة- مختلفًا عن التصور القديم، بحيث لا يعد النموذج الجديد امتدادا للنموذج القديم، بل بديلا عنه يصوغ تصورا جديدا عن الظاهرة، ومن ثم لا تعد الرؤية الجديدة -التي يشكلها النموذج الجديد- امتدادًا للرؤية السابقة، بل تعتبر رؤية مغايرة بديلة، ذات مفاهيم وقواعد وشروط مغايرة، ويصير المنظور الجديد (الثائر على القديم) منوطا به تقديم إجابات على الأسئلة الجديدة التي عجزت المقدرة التفسيرية للنموذج القديم عن الجواب عنها[1].

فهذا التحول الجذري للنموذج المعرفي (paradigm shift) هو ما عناه توماس كون بالثورة العلمية، ومغايرة النموذج الجديد للنموذج القديم -بحيث لا يعد امتدادا له- هي نوع من أنواع القطيعة المعرفية (الإبستمولوجية)؛ حيث إن النموذج الجديد لا ينظر إليه باعتباره امتدادا للنموذج القديم، بل بديلًا عنه، وحالا محله ببنية جديدة أقدر على التفسير والجواب عن الأسئلة المتواردة.

وقد مثل توماس كون بالقارورة التي نتخيل أنها قد امتلأت بقطرات الماء، ولم تعد قادرة على حمل المزيد، فلا يسعنا إلا أن نستبدل بها قارورة أخرى أقدر منها على حمل المزيد من قطرات الماء (الأفكار).

ومثال ذلك: أن تصور أرسطو للكون (الذي يقوم على أن الأرض مسطحة وهي مركز

في مجال العلوم الطبيعية، لكن أولع بعض مفكرينا الحداثيين بنقلها إلى مجال العلوم الإنسانية، حتى وجدنا من يتعسف في تطبيقها على التراث الإسلامي وعلم الأصول، مثل محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، ومحمد جمال باروت، وغيرهم من العلمانيين العرب. وينظر: د. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية، ص ٥٤٠؛ محمد جمال باروت: الاجتهاد بين النص والواقع، ضمن كتاب: الاجتهاد .. النص، الواقع، المصلحة، مع د. أحمد الريسوني، ص ١٠٦-١٠٧.

(١) النظريات العلمية الحديثة: مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها .. دراسة نقدية، حسن بن محمد حسن الأسمري، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط: الأولى، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م، (١/ ٩١).

الكون) ظل عدة قرون يتحكم في الفكر الأوربي في العصر الوسيط؛ بسبب اعتماد الكنيسه لـه ضمن العقائد الدينية واجبة الاعتناق، حتى بات عائقا عن تقدم العلم، فلم يعد من الممكن تجاوزه إلا بطريق الثورة العلمية والفكرية التي تثبت عدم دقة هذا التصور، وهو ما كان منذ عصر النهضة (بدءا من القرن ١٦م = ١٠ هـ)[(١)]؛ حيث تعرض هذا التصور للاهتزاز ومر بتحولات جذرية –بسبب تعاقب الاكتشافات العلمية منذ عصر النهضة- حتى اهتز بسبب الاكتشافات العلمية التي أثبتت كروية الأرض[(٢)]، واستمرت التحولات الجذرية تترى على النموذج الأرسطي –مع وضع هذا النموذج والكون كله موضوعا للتساؤل- حتى حل محله تصور **نيوتن** عن الكون، قرابة نهاية ق ١٦، وكذلك تصور نيوتن للكون مر بتحولات جذرية حتى حل محله تصور آينشتاين؛ لأن نسبية آينشتاين كانت تصحيحا لبعض قوانين نيوتن، واعتراضا على اعتقاد الثبات الذي حكم تصور **نيوتن،** فبتعبير **توماس كون** يعد تصور **نيوتن** ثورة علمية على تصور أرسطو، ويعد تصور أينشتاين ثورة علمية على تصور نيوتن، وهكذا[(٣)].

وقد تلقت أفكار **توماس كون** عدة انتقادات، خاصة من المدرسة الإنجلوساكسونية التي تنتصر لمبدأ (التراكم المعرفي)، وتنتقد مبدأ (القطيعة المعرفية/الإبستمولوجية).

---

(١) وقد ذكر أحد أبرز المؤرخين العرب للفلسفة الغربية –يوسف بطرس كرم-: أن حقيقة عصر النهضة هي العودة للثقافة القديمة التي تنضح بالوثنية من كل جانب، فانتشرت بسبب ذلك الوثنية في الأفكار والأخلاق، ويقول أحد الباحثين الغربيين –برينتون-: "ولعل القارئ، إذا كان حقًا قد تأمل ما أسلفناه، قد خلص إلى فكرة مفادها أنه إذا كانت العصور الوسطى دينية في الأساس، وإذا كان عصر النهضة يعني على الأقل محاولة العودة إلى ما هو وثني أو لا ديني، إن لم يكن زندقة وإلحادًا، ألا ينبغي حينئذ ربط فنون العصور الوسطى بالكنيسة، وفنون عصر النهضة بالحرية البوهيمية التي لا تقيم وزنًا للأعراف والتقاليد. وهذا صحيح جزئيا. . . ."، فإن هذه الصورة البوهيمية –وإن كانت ليست مطلقة بحسب رأي برينتون– ستُضعف صلة الناس بالكنيسة، ومن ثمّ أغلب ما تلقوه عنها، وسهولة قبولهم لما يعارضها لاسيّما وهي حركة منتشرة في المدن الإيطالية الراقية المحبة للترف والشهرة، وما يصاحب ذلك في العادة من ضعف التدين، ويؤيد هذا أن أحد مشاهير تلك المرحلة –فرنسوا رابليه– قد اختار شعارًا معبرًا لإبراشيته: "افعل ما يحلو لك". النظريات العلمية الحديثة: مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها، المرجع السابق، (١/ ٩٩)، وأشار إلى: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف بطرس كرم، ص ٥-٦؛ تشكيل العقل الحديث، برينتون ص ٣٦ – ٣٧؛ العلم في التاريخ، برنال ٢/ ٢٤. أقول: لكن لا ينبغي إغفال أهمية العامل الاستعماري؛ حيث اعتمدت أوربا على نهب ثروات المستعمرات، وجلب الذهب والعبيد، وقد أشار بلاوت في كتاب (نموذج المستعمر للعالم) إلى هذا المعنى (١/١٢-٢٤)، القاهرة، المشروع القومي للترجمة.

(٢) عادة ما يذكر هنا اسم كوبرنيكوس، باعتباره أول من نبه على كروية الأرض، ما مثل (ثورة كوبرنيكية) على التصور الأرسطي، لكني آثرت عدم التصريح بذلك؛ لوجود إشارات تحدث عنها بعض الباحثين تلفت النظر إلى تنبيه بعض العلماء المسلمين على ذلك قبل كوبرنيكوس، وأشار بعضهم إلى تأثر كوبرنيكوس بمدرسة مراغة الفلكية. ينظر: النظريات العلمية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها دراسة نقدية، للأسمري (١/ ٩٣).

(٣) ويرى بعضهم أن التطور في ميكانيكا الكم (الكوانتم) يمثل ثورة على نموذج أينشتاين. ينظر: النظريات العلمية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها دراسة نقدية، للأسمري (١/ ٩٣).

وإنما أفاض البحث في شرح فكرة الثورات المعرفية عند توماس كون؛ لأنها تفسر المراد بـ(**المنظور**)، ونحن نتحدث عن (**المنظور الاستشراقي**)؛ حيث ارتبط مصطلح (المنظور = paradigm) في اللغة العلمية المعاصرة باسم فيلسوف العلم (توماس كون) صاحب كتاب (بنية الثورات العلمية = the Structure of Scientific Revolutions)[(١)]، إذ يعرف المنظور (النموذج) بأنه ((الكشوف العلمية المعترف بها عالميا في حقبة زمنية معينة، والتي تزود مجتمع الباحثين العلميين بالمشكلات والحلول النموذجية))[(٢)]. ثم استعمل المنظور (النموذج) بتوسع في شتى المجالات.

كما سيظهر أثرها هنا في منهج المنظور الاستشراقي في التعامل مع رسالة الشافعي؛ حيث حاول بعض الكتاب الحداثيين توظيف أطروحة توماس كون هذه (الثورة العلمية/القطيعة المعرفية) في تفسير المراحل التي مر بها علم الأصول، حيث جعلوا علم الأصول يتطور بنفس طريقة التحول الجذري (paradigm shift)[(٣)] لكنهم **تعسفوا** في توظيف هذه الأطروحة من غير تحقق الشروط التي وضعها توماس كون لتسمية التحول في النموذج المعرفي بالثورة العلمية؛ لأن كلام توماس كون لا ينطبق على حالة المراحل المتتابعة، بل على حالة حلول نموذج محل نموذج سابق عليه، وهذا التطبيق المتعسف قاد هؤلاء الكتاب إلى أن صوروا مراحل نضج علم الأصول على أنها قفزات معرفية يمثل اللاحق فيها ثورة على السابق (**البنية الشافعية**)، وقطيعة معه، وليس امتدادا له وتكملة عليه، وهذا التصور **المتعسف** يلغي ما يوجد بين هذه المراحل الأصولية من التكامل وبناء اللاحق على السابق، فقالوا مثلا: إن مقاصد **الشاطبي** كانت **ثورة** (قطيعة معرفية) على أصول **الشافعي** التي كانت -**بزعمهم**- تهمل النظر المقاصدي وتركز فقط على تفسير ألفاظ النصوص، فجاء الشاطبي بالمقاصد؛ لإنقاذ الموقف وعلاج هذا الخلل، وبناء عليه دعا بعضهم إلى إحداث ثورة كوبرنيكية[(٤)] في مجال الدراسات الشرعية؛ للتحرر من المناهج الموروثة وإحلال النظريات الحديثة (الغربية) محلها، مثلما بدأ المستشرقون يتعاملون مع التراث الإسلامي بطريقة الفيلولوجيا

---

(١) Kuhn .T .the Structure of Scientific Revolutions .Chicago . ١٩٧٠ .. ٢٣٨

(٢) ينظر: بنية الثورات العلمية، توماس كون، ترجمة: علي نعمة، دار الحداثة، ط الأولى، (١٩٨٦)، (ص ١٠)، مشار إليه في: مآلات الخطاب المدني، إبراهيم السكران، (ص ٢٢)، بالحاشية السفلية.

(٣) ينظر: محمد جمال باروت: الاجتهاد بين النص والواقع، ضمن كتاب: الاجتهاد .. النص، الواقع، المصلحة، مع د. أحمد الريسوني، ص ١٠٦-١٠٧؛ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية، ص ٥٤٠

(٤) نسبة إلى كوبرنيكوس، العالم الفلكي الذي حدث الأوربيين عن كروية الأرض، واعتبر توماس كون أن اكتشافه لكروية الأرض كان بداية الثورة العلمية على التصور الأرسطي عن الأرض وعلاقتها بالكون. وقد أشار بعض الباحثين إلى أن كروية الأرض كانت معروفة للعرب قبل كوبرنيكوس؛ ولهذا آثر البحث عدم الجزم بأن كوبرنيكوس هو أول من اكتشف كروية الأرض. ينظر: النظريات العلمية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها دراسة نقدية (١/ ١١٤)

(علم التحليل الثقافي للنصوص اللغوية المبكرة)، فرأينا بعضهم يتعامل مع الفقه بقوانين فيزيائية، مثل محمد شحرور، وبعضهم يدعو لإحلال نظريات العلوم الإنسانية الغربية محل أصول الفقه، مثل محمد أركون[1].

وسيأتي كيف أن المنظور الاستشراقي عمِل على توظيف أفكار الثورة والقطيعة المعرفية (الحداثية) في مسائل أخرى تتصل بموضوع البحث:

منها: دعوة المسلمين للثورة على التراث، والقطيعة مع الماضي الأسطوري (يعنون بالماضي: ما يعرفه المسلمون عن دينهم منذ صدر الإسلام) والتوقف عن التفكير بالطريقة التراثية، والانتقال إلى التفكير بالطريقة الحداثية (كما فكر الأوربيون في دينهم منذ عصر النهضة: ق ١٦)[2].

ومنها: حصرهم معنى الحكمة في الفلسفة، بالمعنى الغربي للفلسفة، مع الدعوة للقطيعة المعرفية بين الحكمة والشريعة، ويفسرون الحكمة بأنها (الفكر العلمي)، ويسمون الشريعة (بالظاهرة الدينية)، مع أن الحكمة في الإسلام تعني: العلم، والفقه، والمعرفة بالقرآن، وخشية الله، والفهم، والبصر، والعقل، كما جاء ذلك عن ابن عباس ومجاهد وابن مسعود، وزيد بن أسلم، ومالك؛ وذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿ يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة: ٢٦٩]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ ﴾ [لقمان: ١٢][3].

ولهذا رأيناهم -كما سيأتي- **يضيقون ذرعا بتفسير الشافعي** لفظ (الحكمة) -الوارد في القرآن معطوفا على الكتاب- على أنها السنة؛ لأن هذا التفسير يكر بالبطلان على ما يريدونه من جعل (الحكمة) هي الفلسفة بالمعنى الغربي.

---

(١) ينظر على سبيل المثال: (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، د. محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط الثالثة، ٢٠٠٦، مقدمة الكتاب (ص: IV). ويلاحظ أنهم ألقوا مسائل الحلال والحرام والمقدس والقصص الديني في أحضان العلوم الحديثة (علوم الإنسان والمجتمع)؛ إذ تعطي لها تفسيراً خاصاً يخرج بها كلية عن ارتباطاتها العقدية. ومن المسلّم به في العلوم الاجتماعية أن نظرياتها التقليدية ترى أن الأفكار الدينية زيف ووهم، أما نظرياتها الحديثة فتتجنب مسألة حقيقة الدين، لكنها تغذي هذه التحليلات التي تحقر من أي رؤية جدية للأفكار الدينية، وتنظر إليها على أنها غير حقيقية. أبعاد التخريب العلماني: محمد أركون أنموذجاً، بقلم: د. أحمد إبراهيم خضر، مجلة البيان (١٢٣/ ٤٦).

(٢) ينظر نموذجا لذلك: (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، د. محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط الثالثة، ٢٠٠٦، مقدمة الكتاب (ص: IV)، حيث يقول: ((إن الفكر الإسلامي المعاصر في حاجة ماسة إلى أن يدرك معنى القطيعة المعرفية لينتقل من مرحلة الإنتاج الميثولوجي (أي: الأسطوري) والاستهلاك المخيالي للمعاني إلى مرحلة الربط بين المعاني والتاريخية في كل ما يطرحه ويعالجه)). وينظر: كتاب: (نحو ثورة في الفكر الديني)، لمحمد النويهي، فهو نموذج للتطبيق الحداثي لهذا المبدأ. وينظر: أبعاد التخريب العلماني: محمد أركون.. أنموذجاً، بقلم: د. أحمد إبراهيم خضر، مجلة البيان (١٢٣/ ٤٦).

(٣) ينظر: أبعاد التخريب العلماني: محمد أركون.. أنموذجاً، بقلم: د. أحمد إبراهيم خضر، مجلة البيان (١٢٣/ ٤٦).

ومنها: تصوير الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة على غير حقيقته، حيث زعم بعضهم أن فكر المعتزلة يمثل ثورة معرفية على الإسلام السني، أحدثت قطيعة إبستمولوجية مع فكر أهل السنة **(الأرثوذوكسي)** (١) -الذي **اعتبروا الشافعي هو المسؤول الأول عن تشكيله**- تشبه الثورة الإصلاحية البروتستانتية على الكهنوت الكنسي في أوربا، وهو من تناقضاتهم؛ لأن ظهور المعتزلة سبق البناء الأصولي الشافعي كما هو معلوم تاريخيا (٢).

ولهذا فينبغي الانتباه إلى عبارات على شاكلة: (**تثوير النص**)، و**القراءة التثويرية**، وتثوير المنظومة السلفية، التي تتردد في بعض كتابات المنظور الاستشراقي(٣) بعد تفريغها من مضمونها الإسلامي(٤)، وينخدع بها بعض أهل الشريعة، ولا يلتفتون لما فيها من تقنيات استشراقية/حداثية ترمي إلى: تفريغ النص من قداسته، والتخلص من سلطة النص؛ كي يكون نصا حداثيا(٥)، ثائرا على الماضي والقديم، مع إدخالهم النصوص نفسها -وحجية الأدلة الشرعية وقداسة أحكامها-

---

(١) أهل السنة والجماعة في نظر الكتابات الاستشراقية (أورثوذكسيون)؛ لأنهم يُجمعون على عقيدة إسلامية صحيحة ومستقيمة، ويُبرزون معايير التفرقة بينها وبين البدع والاعتقادات الطارئة المنحرفة عن الإسلام. و(الأورثوذكسية) أصلاً مصطلح غربي نقلته كتابات المنظور الاستشراقي إلى العربية، ولا يربطونه، بالمذهب الأورثوذكسي في النصرانية؛ لأنه مصطلح سابق على ظهور هذا المذهب. لا يروق لهم المعنى الحرفي للكلمة (وهو الطريق المستقيم، أو الطريق الصحيح)، وإنما يأخذون معناها الاصطلاحي وهو (النواة العقائدية الصلبة والمغلقة على ذاتها لدين ما، أو لأيديولوجية ما، أو اتجاه سياسي ما، والتي ترفض كل ما يقع خارجها؛ باعتبار أنه ضلال وهرطقة) . ويقولون إنهم لم يستطيعوا ترجمة مفهوم (الأورثوذكسية) بكل أبعاده الأيديولوجية بالسنّة؛ لأن أهل السنة والجماعة قد احتكروا المفهوم لصالحهم، وعدلوا به عن معناه في القرآن، ولم يعط أهل التخريب العقدي دليلاً واحداً مقنعاً يبين صحة تأويلاتهم الفاسدة الخارجة أصلاً عن حدود القرآن والسنة. ينظر: أبعاد التخريب العلماني: محمد أركون.. أنموذجاً، بقلم: د. أحمد إبراهيم خضر، مجلة البيان (١٢٣/ ٤٦).

(٢) ينظر: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، د. عبد المجيد الصغير (ص ٢٨)؛ العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٣٨٣؛ محمد جمال باروت: الاجتهاد بين النص والواقع ص ١١٠-١١٤.

(٣) ينظر: الغزو المصطلحي، عبد السلام البسيوني. مجلة البيان (١٣٧/ ١٣٤)

(٤) قال ابن عطية: ((وقال عبد الله بن مسعود: من أراد العلم فليثوّر القرآن. وفي رواية أخرى: أثيروا القرآن؛ فإن فيه خبر الأولين والآخرين. وتثوير القرآن: مناقشته ومدارسته والبحث فيه. وهو ما يعرف به)). تفسير ابن عطية = المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (١/ ٣). وقال القرطبي: ((قال شمر: تثوير القرآن قراءته ومفاتشة العلماء به)). تفسير القرطبي (١/ ٤٤٦).

(٥) العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام (ص: ٣٥٥)، أبو سفيان مصطفى باحُّو السلاوي المغربي، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط: الأولى، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م، ونقل عن إلياس قويسم تفسيره للجوء د. نصر حامد أبي زيد إلى تقنية (تثوير المنظومة السلفية) فقال: ((وقال إلياس قويسم: إنه هاجس يحكم نصر حامد، وهو التخلص من سلطة النص حتى يكون حداثيا، لكن هل يكفي للمرء الجهر بذلك حتى يكون كما يدعي؟، لابد من التطبيق، ونصر حامد يفتقر إلى ذلك لأنه يتعامل مع مقولاته التطورية بمنطق دوغمائي، يكشف عن أصوليته، لأنه قد جعل من قواعده المعرفية صنما مقدسا عوض بها غيبة الإله عنده. فهو يريد التشبث بشرعية الواقع وحاكميته على النص، لذلك فهو يريد استفزاز كل العناصر ذات الجذر الواقعي؛ قصد تثوير المنظومة السلفية)).

ضمن الماضي والقديم، فيؤول الأمر إلى صياغة نموذج حداثي يثور فيه النص على النص، وينقلب التراث على التراث، ويتم تفريغ المقدس من مضمونه باستخدام المقدس.

وينبغي الانتباه إلى أن هذه سياسة استشراقية عتيدة في التعامل مع التراث، تنشط كلما أخفقت محاولات التحالف (الاستشراقي-الاستعماري) لصرف الناس عن التأثر بالإسلام، وتعتمد على محاولة: تفكيك التراث من داخله، أو: ضرب التراث بالتراث، ووصف المضروب بأنه وضع بشري لا حاجة إليه في زمن الحداثة(١).

وعلى هذا فاستعارة مصطلح (الثورات العلمية) هنا عبارة عن وضع للمفاهيم في غير محلها؛ لأن (توماس كون) يطلِق اسم (الثورة العلمية) على تمكن منظومة علمية ناهضة من الحلول محل منظومة علمية أخرى لم تستوف شروط استمرارها فأخذت في الأفول، ويكون هذا نتاج تراكم علمي تتتابع فيه الآراء والمنهجيات التي تفرضها المنظومة الناشئة، ومثال هذا: نظريات **نيوتن** التي لم تكن مجرد آراء عادية في العلوم الطبيعية، بل مثلت قفزة أسهمت في تغيير الكثير من المفاهيم والتصورات في مجال العلم الطبيعي، فالبون شاسع بين مراد (توماس كون) وبين الاستعمال المتهافت للكتابات العلمانية التغريبية، خاصة مع الوضع في الاعتبار أن كلام (توماس كون) كان في العلوم سريعة التطور بحيث كثرت فيها القفزات العلمية التي غيرت تصور الناس عن الكون، كما مثلنا، وتخصص (توماس كون) كان في العلوم الطبيعية(٢).

ثم إن علم المقاصد لم يكن وليد اكتمال النموذج الشافعي ونهائيته كما قال **باروت** تفريعا على كلام **د. محمد عابد الجابري**، وإنما كانت نظرية المقاصد -على الأقل في بذورها وجذورها- جزءا من النموذج الشافعي، وركنا من أركانه، التفت إليه من جاء بعد **الشافعي** من المقاصديين، وليس الشاطبي أولهم كما توهم القراءات الاستشراقية/ الحداثية، وإنما التفت الشاطبي إلى هذا الركن الركين الذي تضمنه نموذج الشافعي، وعمل الشاطبي على إنضاجه وتوسعته وإحياء ما اندرس من معالمه، لا أنه ابتدأ تأسيس المقاصد كما يفهم من عبارات **د. الجابري** التي قلده فيها الأستاذ **باروت** ونفر من التغريبيين، فاستحق **الشاطبي** -بهذا الإحياء والتوسع- أن يندرج في سلك المجددين، دون أن يبخس المقاصديون السابقون -ومنهم **الشافعي**- حقهم في اعتبار ما ابتدؤوه، وتثمين ما قرروه.

---

(١) وفي كتاب (من العقيدة إلى الثورة) حاول د. حسن حنفي محاكاة كتاب (لاهوت التحرير) في تثوير العقيدة وتحويلها إلى أداة لتغيير الواقع، ولا شك أن العقيدة هي أهم المؤثرات في تغيير الواقع، لكن التأويلات المتعسفة للدكتور حسن حنفي وأضرابه تؤول إلى تفريغ مفاهيم العقيدة من مضمونها الإلهي، وإعادة شحنها بمضامين فلسفية علمانية مضادة للحقائق الدينية.

(٢) ينظر: بنية الثورات العلمية، ص ٣٦.

وقول الشاطبي: إن عمله لم ينسج على منواله؛ يعني أنه لم يقف على من توسع في بحث المقاصد إلى الحد الذي بلَغه عملُه في الموافقات، وهذا لا ينفي أنه استمد أسس هذا البناء الفريد من الأصوليين السابقين، ولا ينفي أن نظرية الشاطبي لا تمتد جذورها في التربة التي هيأها الشافعي وسقاها من جاء بعده، فعمل **الشاطبي** لم يكن في التأسيس، وإنما كان في استكمال البناء وإحكام التشييد، وحتى لو أردنا أن ننسب للشاطبي جهدا تأسيسيا فيمكن أن نصف هذا الجهد التأسيسي بعبارة د. الريسوني: (الولادة الكاملة التي سبقتها ولادة كامنة)(١).

يقول **د. أحمد الريسوني** في الرد على **الأستاذ محمد جمال باروت**: ((**الشاطبي** لا يقوم ولا يقعد ولا يقدم ولا يؤخر إلا بأمثال الجويني والغزالي وابن العربي وابن عبد السلام والقرافي. وكيف لا وهو يفتتح موافقاته مصرِّحا بأن ما جاء ولو أن فيه جدة وتجديدا فإنه بحمد الله أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه النظار.

وكلام الشاطبي هذا ليس من قبيل التقية وخوف الإنكار عليه، وأيضا لا يعني بالضرورة أن ما قدمه جاء "امتدادا للنموذج الأصولي التقليدي" كما فهم ذلك الأستاذ الفاضل [يقصد: **محمد جمال باروت**]، فالشاطبي فعلا امتداد واستمرار لمن سبقوه، وهو بانٍ على ما أسسوه، ومجدد لما أصلوه، ومكمل لما بدؤوه. ولكنه أيضا لم يبق أسيرا للمدرسة التقليدية ... وإنما كان يأخذ منها ويدع ويقبل ويرد))(٢).

((وإذا ثبت أن الشاطبي بنى على من سبقه، وعلى رأسهم الشافعي: علمنا أنه لا وجه لما ذهب إليه د. عبد المجيد تركي، ثم د. محمد عابد الجابري، من أن الشاطبي في مقاصده، كان مكملًا لما جاء به ابن رشد، ومقتفيا أثره في ذلك، لأن ابن رشد قد عمل على "عقلنة" الفقه والارتقاء به إلى الموضوعية وتلمس اليقين، وبهذا يكون قد شارك الشاطبي في اكتشاف هذا العلم الجديد(٣).

والباحث لا ينفي إمكان أن يكون **الشاطبي** قد تأثر بابن رشد وأفاد منه، لكن ننفي عزو جذور نظرية الشاطبي إلى ابن رشد في الوقت الذي يدعى فيه أن الشاطبي أحدث قطيعة مع الخط الشافعي، فيقع القارئ في توهم أن عمل الشاطبي وليد تأثره بابن رشد دون غيره من أئمة الأصول والمقاصد المتقدمين.

---

(١) أفدته من محاضرة للدكتور أحمد الريسوني بعنوان: (علم المقاصد من الولادة الكامنة إلى الولادة الكاملة)، على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=Jw٨CoRqTx٨E

(٢) الريسوني: الاجتهاد بين النص والواقع والمصلحة، ص ١٥١-١٥٢

(٣) الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٩٩

ولو ساغ في ميزان العلم أن تؤسس ريادة ابن رشد وتأثيره على الشاطبي في مجال المقاصد، على مجرد استعماله لفظ "مصلحي" [كما ادعى د. عبد المجيد تركي] لكان أولى أن يؤسس ذلك على استعمال ابن رشد لفظ: مقصد الشرع، ومقصود الشرع، مما لم يبق فقيه ولا أصولي إلا استعمله[1].

وعلى مثل هذه النصوص أو -بالضبط- على مثل هذه الألفاظ، اعتمد د. **الجابري** ليقول: "وقد أخذ الشاطبي هذه الفكرة عن ابن رشد الذي وظفها في مجال العقيدة، ونقلها إلى مجال الأصول"[2]!

ولو أن د. **الجابري** ألزم نفسه بما شرطه على قارئ الشاطبي، من أنه لن يستطيع فهم أغراضه وإدراك جوانب التجديد في فكره وتفكيره، إلا إذا توفر فيه شرطان اثنان: أولهما، سعة الاطلاع، ليس على ميدان الفقه وأصوله وحسب، بل على مختلف فروع الثقافة العربية، من تفسير وحديث وفقه وأصوله وكلام ومنطق وفلسفة وتصوف[3].

لو أنه التزم بهذا، وبصفة خاصة سعة الاطلاع على الفقه وأصوله، وهما المرتع الطبيعي، والمنبت الطبيعي، للشاطبي ونظريته، لما بقي أسيرا لبعض ألفاظ استعملها ابن رشد في مجال العقيدة، حتى جعل منها الأستاذ الكريم مفتاحًا لتفسير ما جاء به الشاطبي عن مقاصد الشريعة، وحتى وصل به الحماس إلى حد اعتبار أن خطاب الشاطبي حول مقاصد الشريعة كان جديدًا "كل الجدة"[4]))

ثم -في معرض رده لهذه الدعوى- أشار الريسوني إلى أمر له دلالته في موضوعنا، وهو أن الشاطبي لا يكاد يذكر ابن رشد الحفيد. أما ابن رشد الذي ذكره مرارا ونقل عنه واعتمد عليه، فهو ابن رشد الجد. فهو المقصود عند الشاطبي عندما يقول: ابن رشد، بهذا الإطلاق. "أعني في مجال الفقه خاصة".

أما ابن رشد الحفيد، فلا يبدو له أثر فيما كتبه الشاطبي. ولعل المرة الوحيدة التي ذكرها فيها، هي التي جاءت في سياق بيانه للعلوم المضافة إلى القرآن، حيث استطرد لانتقاد الذين يقحمون في ذلك علومًا يزعمون أنها ضرورية لفهم كلام الله، ثم قال: "وزعم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سماه بفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، أن علوم الفلسفة مطلوبة، إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلا بها. ولو قال قائل بالضد مما قال لما بعد في المعارضة، وشاهد

---

(١) الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المرجع السابق، ص ٣٠١، وقد استطرد في تفنيد هذه الدعوى بما نحيل إليه من رام المزيد؛ كي لا نخرج عن موضوع البحث.

(٢) الريسوني، المرجع السابق، نقلا عن الجابري: بنية العقل العربي، ص ٥٥٤.

(٣) الريسوني، المرجع السابق، نقلا عن الجابري: بنية العقل العربي، ص ٥٥٢.

(٤) الريسوني، المرجع السابق، ص ٣٠١.

ما بين الخصمين: شأن السلف الصالح في تلك العلوم، هل كانوا آخذين فيها أم كانوا تاركين لها غافلين عنها، مع القطع بتحققهم بفهم القرآن، يشهد لهم بذلك النبي صلى الله عليه وسلم، والجم الغفير. فلينظر امرؤ أين يضع قدمه"[١].

خامسا- بناء على ماسبق: يكون من باطل القول وصف عمل الشاطبي بأنه ثورة بروتستانتية على أصول الشافعي؛ لما تحصل من أن الشاطبي بنى على عمل **الشافعي** وعمل على إكمال لبنات البناء الذي شيده الشافعي، و لم يكن ثورة ولا قطيعة معرفية (إبستمولوجية) كما زعموا.

ومن العجيب أن نجد من يدعو لإصلاح الإسلام على الطريقة البروتستانتية مع أن الكنيسة الكاثوليكية كانت تتبادل الاتهامات بالمحمدية مع البروتستانت، في حرب الثلاثين عاما التي اندلعت على إثر دعوات الإصلاح البروتستانتي، فكان الإسلام عند الطرفين عنوانا على الباطل[٢].

ويرى بعض الباحثين[٣] أن فتنة: توهم إمكان الإصلاح على الطريقة البروتستانتية -داخل الحقل الإسلامي- قد زلت فيها أقدام بعض المصلحين الإسلاميين من تيار الإحياء والنهضة، غير أن هذا -حتى لو فرضنا صحته- لا يعني أن نسلم بأن هؤلاء المصلحين الإسلاميين يمثلون مرجعية للتأويل العلماني المعاصر، فقد حاول جمهرة من المستشرقين والحداثيين احتكارهم أيضا، حتى زعم بعضهم أن فكر د. نصر حامد أبي زيد وعلي مبروك وأضرابهم من أصحاب التأويل الحداثي هو امتداد لفكر الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، وهو ما لا يراه البحث، ويرى البون شاسعا بين هذين التيارين، مهما كانت المآخذ على تيار الإحياء الإسلامي، وقد تصدى د. محمد عمارة -في مشروعه الفكري- لمحاولات الاحتكار العلماني للمدارس الإحيائية الإسلامية منذ رفاعة الطهطاوي[٤].

يقول الباحث الفرنسي **شارل سان برو**: ((على عكس ما يدعيه بعض الكتاب: لا يمكن مقارنة هذا التيار الإصلاحي الإسلامي بتيار الإصلاح البروتستانتي . فقد لاحظ **نيكولا بيردياديف** أن التيار الإصلاحي البروتستانتي كان تمردا واعتراضا أكثر منه إبداعا دينيا، وكان يتوجه ضد الاستمرارية في التقاليد الدينية (...) وفي هذا الإطار تعتبر المقارنة التي اقترح بعض

(١) الموافقات، ص ٣٧٦/٣. وينظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي، المرجع السابق ص ٣٠٤.

(٢) النظريات العلمية الحديثة: مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها، مرجع سابق، (١/ ١٠٠).

(٣) حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، شارل سان برو، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط الأولى، ص ٤٠

(٤) ينظر على سبيل المثال: (الشيخ عبد الرحمن الكواكبي: هل كان علمانيا؟)، د. محمد عمارة، القاهرة، نهضة مصر، سلسلة: في التنوير الإسلامي، (ص ص ٧-١٣). وقد حاورت الدكتور محمد عمارة بشأن هذه القضية، وأخبرني بأنه لاحظ أن العلمانيين يعمدون إلى نسبة زعماء الإحياء الإسلامي إلى التيار العلماني؛ كي يوهموا القراء أن العلمانيين التغريبيين امتداد للإحيائيين الإسلاميين منذ رفاعة الطهطاوي، وأنه خصص شطرا من مشروعه الفكري لقطع الطريق على هذه الحيلة العلمانية، وتبرئة أمثال الطهطاوي والأفغاني والكواكبي ومحمد عبده من أن يكونوا آباء العلمانية كما يزعم العلمانيون التغريبيون.

المصلحين، مثل عبد الرحمن الكواكبي، عقدها بين تيار الإصلاح الإسلامي والمذهب البروتستانتي خاطئة))[1].

وإن صح هذا الزعم فنحسب أن هذه زلة غير مقصودة من الكواكبي، عفا الله عنه، وليست نهجا راسخًا في فكره الإصلاحي، ولكل جواد كبوة! وهؤلاء الأعلام عرفوا باستقلال الفكر، ومقاومة التغريب والاستشراق، وعليه فيبدو لي أنه من الخطأ البين التسوية بين قامات الإحياء الإسلامي -كالكواكبي ومحمد عبده- وبين تلاميذ المستشرقين الذين عملوا على تغريب الأمة، وطعنها في أعز ما تملك، ومراجعة آراء أمثال د. **أركون** ونصوصه -المترعة بالاستهزاء بعقائد الإسلام وشعائره- تظهر لنا أن البون شاسع بين مثقفي هذه المدرسة التغريبية، وبين أعلام الإحياء الإسلامي، وإن زل بعضهم في بعض مسائل أو جوانب فمرده موت العصمة بموت النبي -صلى الله عليه وسلم-، وقدرهم العلمي والدياني يجعل المرء لا يظن منشأ سقطاتهم إلا شدة حرصهم على استقصاء مناحى التجديد الممكنة، ففضلهم وعطاؤهم في خدمة الدين في وقت اجتياح حضاري أمر ظاهر وقد كانت جهودهم سببا في تثبيت كثير من المسلمين في مواجهة الخطوب المدلهمة.

ويَعتبر الأستاذ **يوسف بطرس كرم** أن ما يسمى بالإصلاح البروتستانتي كان امتدادا للمذهب الفلسفي الإنساني (مذهب الأنسنة) المعادي للدين، والذي حرص على تقويض المنظومات الدينية من الداخل، فيقول: «كان من آثار المذهب الإنساني: العمل على سلخ الفلسفة عن الدين، أو بعبارة أدق: العمل على إقامة الفلسفة خصيمة للدين، والحملة على الفلسفة المدرسية [التي عملت على المزج بين الفلسفة والدين]؛ بالتهكم على لغتها وبحوثها وطريقة استدلالها؛ بل الحملة على العصر الوسيط بجميع مظاهره، ورميه بالجهل والغباوة والبربرية. وكان ما هو أخطر من هذا: أن تسرب المذهب الإنساني إلى المسيحية نفسها، وأخذ يعمل على تقويضها من الداخل. فما كانت البروتستانتية في البدء إلا "احتجاجًا على الغفرانات" ودعوى إصلاح في الإدارة الكنسية والعبادة، ثم زعمت أن الدين يقوم على "الفحص الحر" أي: الفهم الخاص للكتاب المقدس، وعلى التجربة الشخصية، بغير حاجة إلى سلطة تحدد معاني الكتاب، ثم تناولت العقائد بالفحص الحر فذهبت فيها كل مذهب، وبددت علم اللاهوت غير محتفظة إلا بعاطفة دينية عاطلة من كل موضوع. قام لوثير " ١٤٨٣ - ١٥٤٦ " وزفنجل " ١٤٨٤ - ١٥٣١ " وكلفان " ١٥٠٩ - ١٥٦٤ " يزعزعون العقيدة السلفية، وينشئون الكنائس المستقلة، وقام هنري الثامن " ١٥٠٩ - ١٥٤٧ " يقهر الإنجليز على إنكار الكثلكة، وقام غيره من الملوك والأمراء يناصرون المبتدعة؛ قضاء لمآربهم

---

(١) حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤٠

الخاصة، فكان القرن السادس عشر من أشد القرون اضطرابًا وفوضًى، انحلت فيه الروابط الدينية والعائلية والاجتماعية، وعنفت الأهواء القومية، فنشبت الحروب من أجل الدين والسياسة جميعًا»(١).

وقد لاحظ الباحث: كيف أن قيام البروتستانتية على عقيدة الفهم الخاص والفحص الحر أفضت إلى انشطار البروتستانتية في الغرب إلى عشرات المذاهب؛ بناء على الفهم الشخصي لمؤسس كل مذهب، وتوثقت هذه الرؤية لدي بشهادة بعض رجال الدين البروتستانت(٢) ولا أرى دعاة القراءة الحرة للإسلام -من كتّاب المنظور الاستشراقي- إلا ساعين في شَرذَمة المسلمين في مذاهب شتى لا ضابط لها بحسب فهوم الأشخاص وأهوائهم على هذه الطريقة البروتستانتية التشطيرية، ويلاحَظ هنا أن بعض هذه القراءات تسمى بـ(القراءة التشطيرية).

وقد لفت الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر إلى علاقة الإصلاح البروتستانتي بترسيخ فلسفات ومذاهب وتفسيرات مادية (علمانية)؛ مثل: الرأسمالية والمذهب الفردي(٣).

كما أشار د. عبد الوهاب المسيري إلى محاولات توظيف مقولات الإصلاح البروتستانتي في دعم عمليات العلمنة، فقال في مقدمة موسوعته: «وتحاول الموسوعة تفسير ظاهرة الإصلاح الديني ... باعتبارها تعبيراً عن تزايد معدلات الحلولية الكمونية، ومن ثم تصاعد معدلات العلمنة. وبهذه الطريقة أمكن الربط بين البروتستانتية والإنسانية الهيومانية رغم تعارضهما الظاهر»(٤).

سادسا- تقدم في الفرع السابق أن تفسير د. محمد **أركون** لعمل الشاطبي كان من أعجب المواقف الاستشراقية/ الحداثية؛ حيث شبه د. محمد أركون عمل الشاطبي بطرائق اليهود المدرسية في دراسة النص دون أن يظهر أي وجه للربط بينهما، وفي هذا يقول د. عبد المجيد الصغير في نقد

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ٥-٩، وينظر أيضا: الشرق والغرب، رينيه جينو، ص ١٦٥

(٢) ومما وقع لي في ذلك أني في أواسط عام ٢٠٠٧ كنت في رحلة دراسية إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وكان من برامج الرحلة الاجتماع برجال دين من عقائد مختلفة، فجمعني ذات يوم لقاء ببعض القساوسة البروتستانت، فتكلم أحدهم بلهجة افتخار عن مسألة: الفحص الحر، والفهم الشخصي، وحق كل فرد بروتستانتي في أن يفسر الكتاب المقدس كيف يشاء، وعدها من محاسن المذهب، فقلت له: إن هذا سيؤدي إلى انشطار المذهب إلى أديان شتى بحسب فهوم الأشخاص وتناقضها فيما بينها مع فقد المرجعية التي يحتكم إليها في فهم المعنى المراد من النص، ففاجأني القس بأن هذا هو ما حدث بالفعل، وأخبرني أن الولايات المتحدة يوجد بها بضعة وعشرون مذهبا بروتستانتيا. وكان هذا مما ساعد الباحث بفضل الله على فهم السر في كثرة استحضار الإصلاح البروتستانتي في كتابات المنظور الاستشراقي؛ حيث إن هذه التجربة تفضي إلى القضاء على المرجعية الإسلامية، وانشطار الدين إلى عشرات المذاهب بناء على الفهم الشخصي والتفسير بالهوى، فتزول العقبات التي تعترض اجتياح العلمنة.

(٣) قد لا تكون هذه العلمنة هي مقصد مؤسس المذهب البروتستانتي، لكن يطَّرد في التاريخ: أن تنفصل بعض المذاهب عن رؤية المؤسس للمذهب، وتعيد إنتاج نفسها بأشكال جديدة، ورؤى مختلفة، فتنتهي إلى مآلات غير التي قصدها المؤسس الأول.

(٤) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (١/ ٨٦)

تحليل محمد **أركون** للعمل التجديدي الذي قام به الشاطبي في علم الأصول: ((حيث إن الشافعي قد اعتبر من وجهة نظر برانشفيك المسؤول الأول عن عقم الأصول وتثبيته بسبب ما وضعه فيه من منطق قياسي لا يعدو النص ولا يتخطاه .. فإن أركون يرى في عمل الإمام إبي إسحاق الشاطبي محاولة "لتخفيف حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه" اعتمادا منه على مفهومي المصلحة والمقاصد[(1)] ... ولكن الغريب أن الموقف الأصولي التجديدي للشاطبي لا يفهم عند أركون **بإرجاعه إلى بيئته الفكرية أو التاريخية**، بقدر ما يفهم بإدراجه ضمن طريقة (المدراش اليهودي) ... الضاربة في أعماق تاريخ بني إسرائيل و(مجازات تاريخ النجاة)[(2)]! أو بإرجاعه –مع غيره من

---

(١) الإسلام والحداثة، مرجع سابق ص ٢١-٢٢؛ الإسلام، التاريخية والتقدم ص ٤٤-٤٥، بواسطة: عبد المجيد الصغير: المعرفة والسلطة (ص ٢٨).

(٢) أركون السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ١٢، = أيار ١٩٨١، ص ٤٩. من هنا أصبح ملاحظا عند أركون إسقاط الصور التاريخية بعضها على بعض، فأصبح الحديث جائزا والخلط ممكنا بين فقهاء الإسلام والنظام الإكليرجي لدى أساقفة المسيحية وحاخامات اليهود! نفسه، ص ٥٠، وهذه مقارنات إسقاطية لا تاريخية. انظر كذلك نفس المرجع، ص ٥١-٥٤، حيث يبدو من الصعب أن يستفيد القارئ شيئا إيجابيا في هذه الصفحات بسبب امتلائها بالأوصاف والنعوت القدحية والتي يزجيها أركون لمخالفيه في الرأي؛ ففي صفحة واحدة تتكرر مفاهيم: دوغماتية، بربرية، المنظرين التيمولوجيين أصحاب الوهم الكبير، المستبد ... علاوة على بعض الأحكام المرسلة غير المبرهن عليها، كالقول بأن الصيغ الإسلامية المشهورة من قبيل: الله أكبر، لا إله إلا الله، تعني في آخر المطاف إلغاء العقل البشري وطرده من التاريخ !! د. عبد المجيد الصغير. وأضيف إلى تحليل د. الصغير: أن إقحام د. محمد أركون لتاريخ النجاة (Salvation History) في هذا السياق عبارة عن ترديد مفضوح لما ورد في دراسات بعض المستشرقين المتعصبين لنظريات جولدزيهر وشاخت التي تثير غبار التشكيك –بطريقة متعسفة– حول المصادر الإسلامية، خاصة ((بعض أعضاء هيئة التدريس بمدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن، تبنوها في السبعينيات وتجاوزوا جميع الحدود في الغلو والمبالغة. وكان رائدهم جون وانسبرة (John Wansborough) الذي أصدر كتابين متتالين في سنتي ١٩٧٧ و ١٩٧٨ وهما: Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation (الدراسات القرآنية: مصادر ومناهج التفسير للكتاب الديني) و Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History (البيئة الطائفية: محتويات تاريخ النجاة الإسلامي وتأليفه) . استخدم فيهما وانسبرة ما يسمى بأدوات نقد الكتاب المقدس وأساليب تنقيحه ونقد النص وتاريخ تعديله)). وتاريخ النجاة المذكور (Salvation History) يقصد به: قصة وضعت متأخرة؛ لأغراض دينية ودعوية، ثم نسبت إلى وقت مبكر (projected back in time)، ويرمون من وراء هذا التشبيه إلى وصف الروايات الإسلامية بأنها مماثلة لما يسميه علماء الكتاب المقدس بـ "تاريخ النجاة" (Salvation History). وهكذا نجد أن الاستشراق يعيد إحياء شبهات مشركي مكة –ضد القرآن ونبي الإسلام– بعبارات تبدو علمية، وللأسف تجد من حداثيينا العرب من يرددها بلا أدنى خجل، منذ أن شكك د. طه حسين في صحة بعض القصص القرآني؛ تقليدا للاستشراق الكلاسيكي، حتى تحدث د. محمد أركون –بكل صراحة– عن الجانب الأسطوري في النصوص، تقليدا للاستشراق الحديث، وكأنه يعيد صياغة مقولة: (أساطير الأولين) الجاهلية بعبارة عصرانية مدججة بترسانة من المصطلحات الرنانة يرهب بها قارئ كتبه الذي يحسب أن وراء الأكمة ما وراءها حتى إذا ما جاءها لم يجدها شيئا!. ينظر للتفصيل في هذه المسألة: مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، محمد مهر علي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف (ص: ٩)؛ مآلات الخطاب المدني، إبراهيم السكران (ص =

المواقف الأصولية والكلامية- إلى (القاموس الصغير للثيولوجيا الكاثوليكية) الذي يصير له عند أركون (مرجعية) غير قابلة للنقاش! في ضوئها يحاول أن يفهم الفكر الأصولي والكلامي، بدل أن يفهمه في حدود ملابساته التاريخية الفعلية! ولا أدل على عقم مثل هذه المحاولات والإحالات من كونها تلغي المسافة الزمنية الفاصلة بين تشكل الفكر الإسلامي والفكر القديم قبله، وتسقط بذلك في مقارنات (صورية) لا نصيب لها من الواقع الفعلي[(١)])).

سابعا- مما سبق يثبت أن الشاطبي لم يحدث قطيعة (إبستمولوجية) وانقلابا معرفيا على أصول **الشافعي**، وبناء عليه فقد أخطأ د. **وائل حلاق** في اعتباره المدرسة التغريبية (وقد أطلق عليها: الليبرالية الدينية) امتدادا للإمام الشاطبي.

فقد جاء في مقدمة كتاب: تاريخ النظريات الفقهية: ((يتحول الفقيه الأندلسي الشاطبي من القرن الرابع عشر إلى مرجع لمدرستين حديثتين: مدرسة الإصلاحية الدينية، ومدرسة الليبرالية الدينية، تشتمل الأولى على محمد عبده ومحمد رشيد رضا، اللذين تبنيا مبادئ القرون الوسيطة للغزالي وتلامذته، فحاولا إعمال مفهوم المصلحة في الحقل العام. أما المدرسة الأخرى: والتي تشتمل على مفكرين من أمثال العشماوي وفضل الرحمن وشحرور .. فهي ترفض الفكر الوسيط، وتحاول إعادة قراءة أصول الفقه من واقع الحداثة)) [(٢)].

غير أن نسبة ما أسماه **د. وائل حلاق** بـ(الليبرالية الدينية) لمرجعية الشاطبي هي **مما** يتحفظ عليه البحث؛ لاختلاف تصور هؤلاء لمقاصد الشريعة عن تصور الإمام الشاطبي الذي نظَم المقاصد في سلك نظرية محكمة تجعلها منهجية ضبط وتنظيم للنظر الشرعي، لا جسرا لتمرير التأويلات الباطنية (الغنوصية) التي يعاد إحياؤها بأشكال جديدة كما هو ظاهر جلي في أعمال رموز (الليبرالية الدينية) بتعبير د. **وائل حلاق**.

ثم إن مصادر التشريع التي ينطلق منها الشاطبي ليست هي مصادر التشريع التي يعترف بها أتباع ما أسماه د. وائل حلاق بـ(الليبرالية الإسلامية)، إذ إن تصورهم عن مصادر التشريع مختلف عن تصور الشاطبي وأئمة الإسلام من قبله، فكيف يستقيم القول بأنهم امتداد للشاطبي؟!

ومما يدل على براءة الشاطبي من أصحاب المناهج البِدْعية قوله: ((وكل من خالف الإجماع؛ فهو مخطئ، وأمة محمد صلى الله عليه وسلم لا تجتمع على ضلالة[(٣)]، فما كانوا عليه من فعل أو

---

٢٤٠) وما بعدها، فصل بعنوان: (سلطة الغموض).

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، (ص ٢٨).

(٢) مقدمة المترجم أحمد موصللي، ص ١١.

(٣) كما جاء في الحديث، وهو: صحيح بشواهده، أخرجه ابن ماجة في "السنن" "كتاب الفتن، باب السواد الأعظم ٢/ ١٣٠٣/ رقم ٣٩٥٠"، وأخرجه الحاكم في "المستدرك" "١/ ١١٦-١١٧". وأخرجه الترمذي في "الجامع" =

ترك؛ فهو السنة والأمر المعتبر، وهو الهدى، وليس ثم إلا صواب أو خطأ؛ فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ، وهذا كاف، والحديث الضعيف الذي لا يعمل العلماء بمثله جار هذا المجرى. ومن هنالك لم يسمع أهل السنة دعوى الرافضة أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على الخليفة بعده؛ لأن عمل كافة الصحابة على خلافه دليل على بطلانه أو عدم اعتباره، لأن الصحابة لا تجتمع على خطأ، وكثيرا ما تجد أهل البدع والضلالة يستدلون بالكتاب والسنة، يحملونهما مذاهبهم، ويغبرون بمشتبهاتهما في وجوه العامة، ويظنون أنهم على شيء. ولذلك أمثلة كثيرة: كالاستلالات الباطنية على سوء مذهبهم بما هو شهير في النقل عنهم ... وكثير من فرق الاعتقادات تعلق بظواهر من الكتاب والسنة في تصحيح ما ذهبوا إليه؛ مما لم يجر له ذكر ولا وقع ببال أحد من السلف الأولين، وحاش لله من ذلك (...) واستدلال كل من اخترع بدعة أو استحسن محدثة لم تكن في السلف الصالح، بأن السلف اخترعوا أشياء لم تكن في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم: ككتب المصحف، وتصنيف الكتب، وتدوين الدواوين، وتضمين الصناع، وسائر ما ذكر الأصوليون في أصل المصالح المرسلة؛ فخلطوا وغلطوا، واتبعوا ما تشابه من الشريعة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويلها، وهو كله خطأ على الدين، واتباع لسبيل الملحدين؛ فإن هؤلاء الذين أدركوا هذه المدارك، وعبروا على هذه المسالك؛ إما أن يكونوا قد أدركوا من فهم الشريعة ما لم يفهمه الأولون، أو حادوا عن فهمها، وهذا الأخير هو الصواب؛ إذ المتقدمون من السلف الصالح هم كانوا على الصراط المستقيم، ولم يفهموا من الأدلة المذكورة وما أشبهها إلا ما كانوا عليه، وهذه المحدثات لم تكن فيهم، ولا عملوا بها؛ **فدل على أن تلك الأدلة لم تتضمن هذه المعاني المخترعة بحال**، وصار عملهم بخلاف ذلك دليلا إجماعيا على أن هؤلاء -في استدلالاتهم وعملهم- مخطئون ومخالفون للسنة.

فيقال لمن استدل بأمثال ذلك: هل وجد هذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين أو لم يوجد؟ فإن زعم أنه لم يوجد -ولا بد من ذلك- فيقال له: أفكانوا غافلين عما تنبهت له أو

أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة ٤/ ٤٦٦/ رقم ٢١٦٧"، وأخرجه أبو داود في "السنن" "رقم ٤٢٣٣"، وأحمد في "المسند" "٦/ ٣٩٦"، وإسناده صحيح موقوف، رجاله رجال الشيخين، وحسنه ابن حجر، وقال الزركشي في "المعتبر" "ص٦٢": "وحديث أبي مسعود رواه الحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم، وذكرها من طريق وضعفها، والظاهر وقفه على أبي مسعود". ثم قال: "واعلم أن طرق هذا الحديث كثيرة، ولا يخلو من علة، وإنما أوردت منها ذلك؛ ليتقوى بعضها ببعض"، ثم قال: "ومن شواهده ما في "الصحيحين" - "صحيح البخاري" "رقم ١٣٦٧، ٢٦٤٢"، و"صحيح مسلم" "رقم ٩٤٩"- عن أنس، قال: مر على النبي صلى الله عليه وسلم بجنازة فأثنوا عليها خيرا، فقال: "وجبت" ثم مر بأخرى فأثنوا شرا، فقال: "وجبت" فقيل: يا رسول الله! لم قلت لهذا وجبت ولهذا وجبت؟ قال: "شهادة القوم المؤمنون شهداء الله في الأرض"، وفي لفظ لمسلم: "من أثنيتم عليه خيرا، وجبت له الجنة، ومن أثنيتهم عليه شرا، وجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض". "ثلاثا". ينظر: الموافقات، (٢/ ٤٣٤) بالهامش.

جاهلين به، أم لا؟ ولا يسعه أن يقول بهذا؛ لأنه فتح لباب الفضيحة على نفسه، وخرق للإجماع، وإن قال: إنهم كانوا عارفين بمآخذ هذه الأدلة، كما كانوا عارفين بمآخذ غيرها؛ قيل له: فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك حتى خالفوها إلى غيرها؟ ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقول، والبرهان الشرعي والعادي دال على عكس القضية، فكل ما جاء مخالفا لما عليه السلف الصالح؛ فهو الضلال بعينه.

فإن زعم أن ما انتحله من ذلك إنما هو من قبيل المسكوت عنه في الأولين، وإذا كان مسكوتا عنه ووجد له في الأدلة مساغ؛ فلا مخالفة، إنما المخالفة: أن يعاند ما نقل عنهم بضده، وهو البدعة المنكرة، قيل له: بل هو مخالف؛ لأن ما سكت عنه في الشريعة على وجهين:

أحدهما:

أن تكون مظنة العمل به موجودة في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم يشرع له أمر زائد على ما مضى فيه؛ فلا سبيل إلى مخالفته لأن تركهم لما عمل به هؤلاء مضاد له، فمن استلحقه صار مخالفا للسنة، حسبما تبين في كتاب المقاصد.

والثاني:

أن لا توجد مظنة العمل به ثم توجد؛ فيشرع له أمر زائد يلائم تصرفات الشرع في مثله، وهي المصالح المرسلة، وهي من أصول الشريعة المبني عليها؛ إذ هي راجعة إلى أدلة الشرع، حسبما تبين في علم الأصول؛ فلا يصح إدخال ذلك تحت جنس البدع.

وأيضا؛ فالمصالح المرسلة -عند القائل بها- لا تدخل في التعبدات ألبتة، وإنما هي راجعة إلى حفظ أصل الملة، وحياطة أهلها في تصرفاتهم العادية، ولذلك تجد **مالكا** -وهو المسترسل في القول بالمصالح المرسلة- مشددا في العبادات أن لا تقع إلا على ما كانت عليه في الأولين؛ فلذلك نهى عن أشياء وكره أشياء، وإن كان إطلاق الأدلة لا ينفيها؛ بناء منه على أنها تقيدت مطلقاتها بالعمل؛ فلا مزيد عليه، وقد تمهد أيضا في الأصول: أن المطلق إذا وقع العمل به على وجه؛ لم يكن حجة في غيره.

فالحاصل: أن الأمر -أو الإذن- إذا وقع على أمر له دليل مطلق؛ فرأيت الأولين قد عنوا به على وجه واستمر عليه عملهم؛ فلا حجة فيه على العمل على وجه آخر، بل هو مفتقر إلى دليل يتبعه في إعمال ذلك الوجه، وذلك كله مبين في باب الأوامر والنواهي من هذا الكتاب، لكن على وجه آخر؛ فإذا ليس ما انتحل هذا المخالف العمل به من قبيل المسكوت عنه، ولا من قبيل ما أصله المصالح المرسلة؛ فلم يبق إذا أن يكون إلا من قبيل المعارض لما مضى عليه عمل الأقدمين، وكفى بذلك مزلة قدم))[1].

---

(١) الموافقات (٣/ ٢٨٢)

ثامنا- ينبغي التنبيه في هذا المقام على تقنية من تقنيات الخطاب الاستشراقي/ الحداثي وهي عزل بعض المدارس الإسلامية عن التيار العام للأمة تمهيدا لاحتكارها حداثيا، وقد نبهت على هذا عند بيان زيف انتساب التأويل الحداثي للمعتزلة، وتبين: أن المعتزلة وإن أخذ عليهم ما أخذ، أو شذ منهم من شذ، إلا أنهم في النهاية لم يخرجوا عن حدود المرجعية الإسلامية والاحتكام إلى الشرع.

وهنا نجد صورة أخرى من صور هذه التقنيات الاستشراقية/ الحداثية وهي عزل الإمام الشاطبي عن التيار الأصولي العام، وإيهام القارئ بأن عمله كان انقلابا على هذا التيار، لا بناء عليه؛ وذلك كي يسوغ بعد ذلك عد التأويل الحداثي امتدادا للشاطبي، وبهذا يوجد التأويل الحداثي لنفسه أرضية إسلامية ذات مكانة يقتطعها لنفسه ويتمركز فيها ليوجد لنفسه موطئ قدم بين المدارس الإسلامية الأصيلة.

يقول **فهد بن صالح العجلان**: ((لا أظن أن أحدًا من العلماء قد قُدِّم بحالة مختلفة عن صورته الحقيقة كما حصل مع الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)؛ فلقد حرص كثير من المنحرفين على وضع اسم (الشاطبي) في واجهة تأويلاتهم المنحرفة للأحكام والنصوص الشرعية، واتخذوا من (موافقات) الشاطبي ذريعة للتهوين من كافَّة النصوص الجزئية بدعوى المصلحة أو العقل أو التمسك بالأصول والكليات و (بذلك يكون الشاطبي قد دشن قطيعة ابستمولوجية حقيقية مع طريقة **الشافعي** وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده) .

فالشاطبي بهذا قد انفصل بمشروعه المقاصدي عن جادة العلماء في تتبع الفروع الفقهية والعناية بالنصوص الجزئية؛ لأنه قد: (دعا إلى ضرورة بنائها -أعني الأصول- على مقاصد الشارع بدل بنائها على استثمار ألفاظ النصوص الدينية كما دأب على العمل بذلك علماء الأصول انطلاقًا من الشافعي)[(١)]

وحين تقرأ للشاطبي كما هو ستجد أن الصورة مختلفة تمامًا، وأن هذا التصور لا يحكي حقيقة الشاطبي ولا موافقاته؛ فهو تصوير للشاطبي بحسب ما يراد للشاطبي أن يكون، وعلى وَفْق ما يراد من موافقاته أن تخدم مشاريع التخفُّف من الأحكام الشرعية.

إن أدنى قراءة عابرة لرسالة (الموافقات) التي كتبها الشاطبي تكشف حقيقة هذا الخداع والافتراء الذي بُغِي به على هذا الإمام، وستجد أن تعظيم الشريعة ومراعاة نصوصها وجزئياتها وتقديم الدليل الشرعي على كلِّ ما سواه من عقل ومصلحة واجتهاد هو أصل محكم وثابت قطعي يعتمده الشاطبي أساسًا لكل شيء يكتبه في الموافقات، فهو على جادَّة الأئمة الأسلاف في تعظيم النصوص الشرعية والانقياد لها، وفي كيفية استنباط أحكامها.

---

(١) بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري ص ٥٤٠.

فالعقل عند الشاطبي لا يتقدَّم على النقل، بل: (العقل إنما ينظر من وراء الشرع)، فهو تابع منقاد له، بل حتى المسائل الشرعية التي يُستَدل بالعقل فيها على صحَّة النقل فإنما هي عنده على كيفية: (إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعًا ويتأخر العقل فيكون تابعًا) .

والنصوص الجزئية لها عناية تامة، وقد أخلى لها في (موافقاته) حيزًا واسعًا؛ لإدراكه خطر التهاون بها: (فإن ما يخرم قاعدة شرعية أو حكمًا شرعيًا ليس بحق في نفسه).

وقد كَسَرَ أيَّ استغلالٍ لنظريته في المقاصد بأن قرَّر بكل وضوح: (أنَّ من أخذ بالجزئي معرضًا عن كليِّه فهو مخطئٌ، كذلك من أخذ بالكلي معرضًا عن جزئيه). فلا مكان بنظريته المقاصدية لمنطق نسف الجزئيات تمسكًا بالمقاصد.

ثمَّ صعد بالدليل الجزئي لأعلى درجات الأهمية والاحتياط حين جعل ثبوته كافيًا لجعله أصلًا برأسه: فـ (كلُّ دليل شرعي يمكن أخذه كليًا وسواء علينا أكان كليًا أم جزئيًا إلا ما خصَّه الدليل).

واتباع الهوى: مزلق خطر ينحرف بالشريعة عن أصل وضعها؛ فـ: (المقصد الشرعي من وضع الشريعة: إخراج المكلف عن داعية هواه؛ حتى يكون عبدًا للّٰه اختيارًا كما هو عبد للّٰه اضطرارًا).

وتفريعًا على هذا الأصل شدد الشاطبي على حرمة اتباع رخص الفقهاء في الأقوال الفقهية؛ لأن: (تتبع الرخص ميلٌ مع أهواء النفوس، والشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى، فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه).

وأوجب على المفتي أن يختار للمستفتي أرجح القولين، ولا يفتيه بجميع القولين معًا حتى لا يكون هذا سببًا لاتباع الهوى في الأحكام: (فإنه إذا أفتى بالقولين معًا على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان، وهو قول ثالث خارج عن القولين).

لأن حاصل هذا: مناقضة أصل وضع الشريعة فـ (متى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة، فلا يصح القول بالتخيير على حال).

ويعتني بتعظيم منهج السلف الصالح وفقههم: في نفس قارئ موافقاته، فيخاطبه بمنطق العالم الناصح: (الحذر الحذر من مخالفة الأولين، فلو كان ثمَّ فضلٌ ما لكان الأولون أحقُّ به).

فاتباع منهج السلف أصل يعرف به المسلم صحة طريقه وسلامة منهجه ...

ولفهم القرآن على ظاهره والتحذير من تأويله، يعيب مسلكَ التأويل من متأوِّلة النصوص: (وهؤلاء من أهل الكلام هم النابذون للمنقولات اتباعًا للرأي، وقد أداهم ذلك إلى تحريف كلام اللّٰه بما لا يشهد للفظه عربي ولا لمعناه برهان).

والسير على خلاف الظاهر يؤدِّي لإبطال الشريعة؛ لأن (دعوى أن مقصود الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها؛ وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطَّرد هذا في جميع الشريعة حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشارع، وهذا رأي كلِّ قاصد لإبطال الشريعة).

ويقدِّم المصالح الدينية على المصالح الدنيوية مطلقًا: فـ (المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية على الإطلاق).

هذه إشارات سريعة توضح منهج الإمام الشاطبي وحقيقة موافقاته، وفي كتابه العظيم (الموافقات) أضعاف أضعاف هذه النقولات التي تُظهِر منهج تعظيم الشريعة لدى هذا الإمام، وهو ما يفتِّت أي إمكانية لاستغلال اسمه أو مشروعه المقاصدي لتمرير الانحرافات والتجاوزات؛ لأجل ذلك دعا بعض المنحرفين لتجاوز الشاطبي عند دراسة المقاصد، وأن يكون ثمَّ إنشاء جديد للمقاصد يتجاوز به المقاصد الشاطبية؛ لأن الشاطبي قد قطع فيها الطريق على أي منفذ تسلك منه مقاصد النفوس)) (١).

خاتمة وتلخيص:

يتحصل في ختام هذا المطلب أنه لا صحة لما زعمته كتابات المنظور التغريبي: من أن الشاطبي دشن قطيعة إبستمولوجية مع النموذج الأصولي الذي صاغه الشافعي؛ حيث ثبت بالبرهان القاطع أن الشاطبي امتداد للشافعي، وأنه توسع في مباحث المقاصد التي ابتدأها الشافعي، ومن ثم لم يعد للمنظور التغريبي سبيل في اقتطاع الشاطبي عن البنية الأصولية الشافعية واحتكار هذا الإمام وتوجهه المقاصدي، كما أنه لا يصح تشبيه عمل الشاطبي بالإصلاح البروتستانتي؛ لأن عمل الشاطبي لم يكن ثورة على من قبله، وإنما كان تجديدا وتوسيعا على النحو الذي تبين بالتفصيل على مدار هذا المطلب.

****

(١) فهد بن صالح العجلان: معركة النص، ١/٤٦-٥٣.

المطلب الثاني

المقارنة الحداثية بين الشافعي وديكارت، ومناقشتها

من المعلوم أن **الشافعي** بوضعه لعلم الأصول قد أسهم إسهاما -بالغ الأثر- في نقل الفقه الإسلامي من إطار (الجبلة والملكة) إلى إطار (الصناعة والقواعد المدونة)، أو (العلم)، أو (القانون الكلي)[1] حتى غدت نسبة **الشافعي** إلى هذا العلم كنسبة (أرسطو طاليس) إلى علم المنطق؛ إذ نظم الشافعي القواعد المنهجية التي تضبط عملية الاجتهاد بعد أن كانت منثورة -ضمنا- في النصوص الشرعية والأحكام الفقهية التي استقرأها الشافعي واستخرج منها قواعد الأصول. غير أن فاعلية (الرسالة) تجاوزت المجال الفقهي إلى تقعيد أصول التفكير الإسلامي، وطرق الفهم بوجه عام، إلى الحد الذي جعل بعض المفكرين يتحدث عن أثر العمل الذي قام به الشافعي -في رسالته- في تطوير المنهج عند المسلمين بشكل عام[2].

وفي هذا الإطار عقد الدكتور المغربي/ محمد عابد الجابري مقارنة بين عمل الشافعي في صياغة المنهج العلمي عند المسلمين -من خلال كتاب **الرسالة**- وبين ما أسهم به **رينيه ديكارت** -الفيلسوف الفرنسي- في تأسيس المنهج العلمي في أوربا.

وفي الفرعين الآتيين يعرض البحث تفاصيل هذه المقارنة مع التعقيب بمناقشتها:

الفرع الأول

تحليل مضمون المقارنة بين الشافعي وديكارت في ميدان تطوير المنهج العلمي بأوربا والعالم الإسلامي

في إطار سعيه في توصيف العمل الذي قام به الشافعي في رسالته .. قارن د. محمد عابد الجابري بين الشافعي وبين (**رينيه ديكارت**) الفيلسوف الفرنسي المرموق الذي يعد من أبرز فلاسفة عهد النهضة، ورواد العقلانية الأوربية الحديثة؛ من حيث إن كلا منهما قد أحدث بعمله طفرة على مستوى المنهج العلمي.

ويرى د. **محمد عابد الجابري** أن القواعد التي وضعها **الشافعي** لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها **ديكارت** بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي

---

(١) ينظر في تفصيل هذه القضية: د./ محمود عبد الرحمن عبد المنعم: تاريخ علم الأصول، ص ١٣-٢١.

(٢) محمد جمال باروت: الاجتهاد بين النص والواقع، ضمن كتاب: الاجتهاد .. النص، الواقع، المصلحة، مع د. أحمد الريسوني، ص ٧٧ بتصرف.

خاصة والعقلانية الأوربية الحديثة عامة[1]؛ فقد كان **الشافعي** هو المؤسس للمنـــهج في العلـــوم البيانية[2]، وكتابه «**الرسالة**» يعتبر «قواعد المنهج» للفكر الإسلامي، كمـــا وضـــع **ديكـــارت** «قواعد المنهج» للفكر الفرنسي والأوروبي الحديث، وقد لخص **الشافعي** رحمه الله تلك القواعـــد بقوله: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلم، وجهة العلم: الخبر في الكتاب أو السنة، أو الإجماع أو القياس" (الرسالة: ٣٩). فجهة العلم بناء علـــى هـــذا الـــنص محصورة في أحد سبيلين: النص (من كتاب أو سنة أو إجماع)، أو القياس (الذي هو إلحاق فـــرع بأصل لاتحادهما في العلة)، فقياس التمثيل[3] إذن هو الآلية المفضلة عند الفقهاء، وهو الأســـلوب الذي يحكم منهجهم في التفكير.. وعن الفقهاء انتقل المنهج إلى المتكلمين وعلوم النحو والبلاغـــة مُشَكِّلاً بذلك مدرسة البيانيين[4].

هذه خلاصة رؤية الجابري في هذه المسألة.

وفسر **محمد جمال باروت** رأي الجابري بأن الصيغة التأسيسية الشافعية لعلم الأصـــول قـــد تحولت إلى إطار منهجي معرفي أساسي يضبط -بشكل حاسم- عمليات استنباط الأحكـــام في الفكر الإسلامي، وليس الأصولي في كثير من الوجوه سوى ما نعنيه اليوم بـــ(الإبستمولوجي)، أو العلومي الذي لا يُعنى بالأحكام الفقهية، بل بقواعد اســـتنباطها. وتتـــضح الطبيعـــة المنهجيـــة والميتودوجية[5]، والمعرفية الإبستمولوجية، لعمل الأصولي؛ من خلال مقابلته بعمل الفقيه، فـــإذا كان الأصولي والفقيه يلتقيان في الغرض أو الغاية، أي في التوصل إلى الأحكام الشرعية العمليـــة، فإن الأصولي متميز عن الفقيه: [إذ] يبحث الأصولي عن الأدلة الإجمالية من حيث دلالتها علـــى الأحكام الجزئية منها، في ضوء القواعد الأصولية وإحاطته بالأدلة الإجمالية. يبين الأصولي مناهج الوصول وطرق الاستنباط بقدر ما يستنبط الفقيه الأحكام العملية في ضوء القواعد الأصـــولية. يبحث الأصولي إذن في الأدلة الإجمالية -أو الكلية- بقدر ما يطبق الفقيه قواعدها على الأدلة حتى يصل إلى معرفة الحكم الشرعي. إن التجريد هو سمة الأصولي ...لقد تميزت كتب الأصول بوعي تام لطبيعة علم الأصول الإبستمولوجية والمنهجية. إلا أن محمد عابد الجابري كان أول من أعاد في (تكوين العقل العربي) صياغة هذا الوعي بمصطلحات (الإبستمولوجيا) المعاصرة ومفاهيمهـــا. كان الشافعي إذن أصوليا بالمعنى الإبستمولوجي للأصولي، فتميزت قواعده الأصـــولية بـــسمات

(١) تكوين العقل العربي ٩٦ بواسطة زكي الميلاد: تجديد أصول الفقه، ص ١٦٩، وينظر تعقيب زكي الميلاد عليه.

(٢) وتشمل عند د. الجابري: الفقه والأصول والكلام وعلوم اللغة.

(٣) هذا اصطلاح المناطقة، وهو: إلحاق الجزئي بالجزئي، وهو قياس الأصوليين.

(٤) مجلة البيان (٧١/ ٧٤)، مراجعات، العقل العربي بين الواقع والأمل.. قراءة في فكر د/ محمد عابد الجابري، عبد العزيز بن محمد الوهيبي.

(٥) نسبة إلى الميثودولوجيا، وهي: علم المنهج العلمي وطرق البحث.

العموم والكلية والتجريد، التي ليست -في وجه أساسي من وجوهها- سوى سمات علم أصول القانون، وهو ما يعني تحول علم الأصول مع الشافعي إلى جهاز مفهومي يحكم إنتاج الأحكام الفقهية، فيترتب بالتالي على كل قاعدة أصولية فقه أو حكم شرعي عملي بقدر ما يعني في المقابل إمكانية استنباط الأصول أو القواعد الإبستمولوجية من الأحكام الفرعية، نظير استنباط الأصوليين الحنفيين قواعدهم الأصولية من أحكام أبي حنيفة النعمان الذي لم يقم بتصنيف أصوله وتقعيدها نظريا على غرار ما قام به الشافعي. ويكمن هنا أساس تصنيف المنهج الأصولي ما بين طريقة المتكلمين (الشافعية) التي تقرر القواعد الأصولية في شكلها المجرد عن الأحكام الفقهية، وبين طريقة الفقهاء الحنفية التي تستخرج القواعد الأصولية من الأحكام الفقهية الفرعية، وتجمع تلك الأحكام تحت قواعد كلية عامة، مع أن الشافعي كان خصما لعلم الكلام، ودعا إلى ضرب أصحابه بـ(الجريد)، بقدر ما اعتبره **أبو حنيفة** (فقها أكبر). ولم تنف خصومة الشافعي الشديدة لعلم الكلام أن يستخدم المتكلمون الأشاعرة قواعده الأصولية، وأن يعيدوا تأسيسها في مجال العقيدة أو أصول الدين، بشكل غدا فيه هذا التأسيس حاسما في تحديد الصورة النهائية للكلام الاعتقادي الإسلامي. فكان ما فعله **الأشعري** في الحقل السني لأصول الدين (العقيدة) هو نفسه ما فعله الشافعي في حقل أصول الفقه (الشريعة). ولم يكن ذلك ممكنا لولا أن علم الأصول، الذي استثمر أساسا المنهجيات السائدة في عصره، قد غدا منذ لحظة تأسيسه -في ثقافة إسلامية فائقة الحيوية والاضطراب- علم أصول التفكير بالنص وفهمه. بكلام آخر: واجه الشافعي ما بين علم الأصول (الشريعة) وعلم أصول الدين (العقيدة)، في الوقت الذي حكمت فيه (أصوله) التفكير الاعتقادي الإسلامي. وربما رأى الشافعي -وهو الذي يهدف أساسا إلى تجاوز أزمة التشريع بتقعيد أساسه- في الجدل الكلامي جزءا من الأزمة، إذ كانت المواقف الكلامية الاعتقادية مواقف سياسية في جوهرها.

نتج عن ذلك إخضاع [الهرمنيوطيقا] الإسلامية -الحيوية يومئذ بطرق تفسيرها وتأويلها- إلى علم الأصول، الذي يعنى بإنتاج الأحكام الشرعية العملية دون غيرها من أحكام اعتقادية، مع أنه يثوي فيها، ويترتب عليها بالضرورة نتائج اعتقادية وأخلاقية، إذن إن ميدان تلك الأحكام هو السلوك أو المجتمع. من هنا لم تعنِ مواجهة الشافعي ما بين علم الأصول (الشريعة) وعلم أصول الدين (العقيدة) التعارض ما بين العلمين، بقدر ما أدت فعليا إلى أن يخضع أقطاب المتكلمين إلى علم الأصول ومعاييره الإبستمولوجية: البيانية والتفسيرية والقياسية النصية. بكلام آخر: غدت هنا أصول التفكير العقيدي محكومة بأصول التفكير الفقهي وقواعده. وغدت هنا الهرمنيوطيقا -التي يشكل التأويل عنوانها الأساسي- خاضعة للمنهج التفسيري البياني، الذي يحول التأويل نفسه إلى شكل من أشكال التفسير المضبوط بقواعد البيان لـ(مثال سبق). أخذ علم الأصول الفقه -تبعا

لطبيعته المنهجية المعرفية- شكلا تجريديا، وكان أكثر العلوم الإسلامية إيغالا بالتجريد إلى درجة تدفع **حسن حنفي** في دراسته (**مناهج التفسير : بحث في علم الأصول**) إلى إثباته كعلم مستقل عن الأحداث والظروف التي نشأ فيها، وإمكانية ولادته بمعزل عنها، في حين أن دراسة **عبد المجيد الصغير** (**الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**) تتمحور برمتها حول تاريخية هذا العلم من منظور إسلامي، وكشف جدلية الإبستمولوجي والسياسي، المعرفة والسلطة الثاوية في قواعده النظرية التجريدية، إذ لا يمكن أن تفهم هذه القواعد لدى **الشافعي** حق الفهم بمعزل عن الصراعات الحادة المتراكبة ما بين أهل الرأي وأهل الحديث في مجال الفقه والشريعة، وما بين المعتزلة وخصومهم -من المشبهة والمرجئة- في مجال العقيدة، وما بين الصراع الشعوبي العربي الفارسي خاصة، الذي تمفصل مع مستوى الصراع الاجتماعي، واتخذ في الغالب شكل الصراع الفكري الديني، وتركز في النهاية حول تأويل النصوص الدينية. يمكن القول تبعا لذلك: إن العوامل التاريخية: من اجتماعية وسياسية قد لعبت دورا أساسيا في تكوين الغائية الإيديولوجية الثاوية في وظيفة علم الأصول، بقدر ما اتخذ هذا العلم -تبعا لطبيعته المنهجية والإبستمولوجية والنظرية- شكلا تجريديا. فتنخلع قواعد التفكير الأصولي هنا عن الشروط التاريخية المحددة التي حكمت تكونها، وَتطوَّرَ في شكل تجريدي هو شكل (علم العلم) أو الإبستمولوجيا.

تلقى المجال الفقهي الإسلامي النموذج الشافعي الأصولي، ولم يخالفه في الأدلة الأربعة التي قررها وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، باستثناء الفقه الشيعي (الجعفري) -بصورة أساسية- الذي يستبدل (بحكم تأثراته الاعتزالية) العقلَ بالقياس، مع أن بعض آليات استنباطه تتدخل فعليا في مجال القياس، ولا سيما في مجال قياس الأولى وإن لم يسمه قياسا. بكلام آخر: حكمت الصيغة الشافعية لعلم الأصول النموذج الأصولي الإسلامي، وحددت -بلغة ألسنية- جملته الأساسية، وغدت -بلغة **توماس كون**- نموذجا إرشاديا ، تضطلع بوظيفة الإطار المرجعي المعترف به في المجال الأصولي. تقترب هنا الأدلة الأخرى التي لم يقعدها **الشافعي** أو لم يعتبرها في أدلته من استبدالات للجملة الأساسية. فهي أدلة تتعلق بالأصول الأخرى للتشريع، إذ إن النموذج الأصولي هو نموذج تشريعي، فيقترب -من حيث اضطلاعه بإنتاج الأحكام الشرعية العملية- في كثير من الوجوه من علم **أصول القانون**. إن المشترك هنا ما بين علم الأصول وعلم **أصول القانون** هو قيامهما على مجموعة القواعد الأصولية أو القانونية العامة والمجردة والإلزامية التي تحكم استنباط الأحكام المطبقة على الوقائع. فالأحكام المستنبطة لا تكون في حد ذاتها قواعد قانونية أو أصولية بقدر ما هي نتاج تشغيل تلك القواعد. وإذ كانت **المدنية الإسلامية** قد انفردت -عن سائر المدنيات التي سبقتها- بقيام الأحكام القانونية التفصيلية فيها على أساس علم أصول فقه أو

علم أصول قانون، فإن النموذج الأصولي الذي أضفى عليها هذه المزية هو نفسه الذي غدا عائقا معرفيا أمام تطورها. وهو ما يظهر وجه أساسي له في إغلاق باب الاجتهاد))[1].

إذن فقد التفتت هذه المقارنة إلى اضطلاع علم الأصول بتطوير المنهج العلمي عند المسلمين، إلى حد أن غدا علم الأصول –كما قرره الشافعي– هو أبرز العلوم التي تعبر عن المنهجية الإسلامية في تحصيل المعرفة، وهنا ظهر تشبيه علم الأصول عند **الشافعي** بفرعين فلسفيين من الفروع التي تعبر عن المنهج، وهما حقل (**الميثودولوجيا**)، أي: المنهج العلمي وطرق البحث، وحقل (**الإبستمولوجيا**)، أي: نظرية المعرفة، فصار عمل **الشافعي** في الرسالة لا يقتصر على إرشاد الفقيه إلى قواعد استنباط الأحكام، وإنما تعدى ذلك إلى سن قواعد منهجية لتحصيل المعرفة بوجه عام، وصار علم الأصول علما تجريديا، بمعنى أنه لا ينحصر في الدائرة الفقهية، وإنما يرتقي إلى مستوى أعلى من التجريد، بحيث يكون منهجية لتحصيل المعرفة المجردة، لا المعرفة الفقهية فحسب.

من هنا جاءت مقارنة د. محمد عابد الجابري بين **الشافعي وديكارت**؛ من حيث إن كلا منهما قد أسهم إسهاما بارزا في تطوير المنهج العلمي في العالم الإسلامي وأوربا.

هذه خلاصة ما تقدم في تفصيل هذه المقارنة، وفي الفرع الآتي مناقشة البحث لما قيل فيها.

الفرع الثاني

مناقشة المقارنة بين الشافعي وديكارت في صياغة المنهج العلمي

أضاء تحليل الأستاذ محمد جمال **باروت** جوانب من رؤية **الجابري** سالفة الذكر، غير أنه يناقَش في قوله بعدم اهتمام الأصولي بالأحكام الفقهية؛ حيث إن الأصولي يعنى بالأحكام الفقهية من حيث إنها توصل إلى معرفة قواعد الاستنباط، على الأقل وفقًا لطريقة الحنفية الذين استخرجوا قواعد الاستنباط من فروعهم الفقهية.

كما أن ترديده لمقولة: إغلاق باب الاجتهاد وتراجع التفكير الأصولي بعد القرن الرابع –تبعا للمستشرق **آدم متز** والأستاذ أحمد أمين[2] وغيرهما– هو زعم لا يسلَّم به، ويرى البحث أن الحداثيين العرب –ربما بدءًا من الأستاذ أحمد أمين– قد تلقفوه من كلام المستشرقين، وأشاعوه في

---

(١) باروت، الاجتهاد بين النص والواقع، المرجع السابق، ص ٨٠– ٩٩.

(٢) في الصفحات التالية يتكلم باروت عن أن القرن الرابع هو العصر الذهبي للحضارة الإسلامية؛ لأسباب نقلها عن آدم متز، حتى اعتبره متز (عصر النهضة في الإسلام). آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبي ريدة (ص ٦٣). ط٢، ١٩٤٧ . كما نقل عن أحمد أمين دعوى جمود التفكير الأصولي وإغلاق باب الاجتهاد منذ القرن الخامس؛ بسبب انغلاق المدونات الفقهية المذهبية، وتبني الدول لمذاهب بعينها، في: ظهر الإسلام ٦/٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ط٥، ١٩٦٩.

كتاباتهم، وتأثر بهم بعض الباحثين الإسلاميين دون تحقيق. لكن الكلام في هذه القضية يطول ويخرج بنا عن موضوع البحث، غير أنه يمكن أن أشير هنا بإيجاز إلى وقوع شيء من التراجع في حالة الفقه نبه عليه الإمام **الغزالي** في مقدمة الإحياء[1]، وكان من أسباب تأليفه **لإحياء علوم الدين**، إلا أن التراجع الذي تحدث عنه الإمام **الغزالي** شيء ودعوى إغلاق باب الاجتهاد شيء آخر، كما أن العديد من أمهات الكتب الأصولية ظهرت بعد القرن الرابع، وقد أضافت الكثير لهذا العلم، مثل **المستصفى والمحصول والإحكام**، وشكل بعضها طفرات غير مسبوقة في تاريخ هذا العلم. ولتفصيل المقال في هذا مقام آخر، ويمكن لمن رام التحقيق في هذه القضية أن يراجع رسالة: **الرد على من أخلد إلى الأرض** للسيوطي، والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني، ففيهما ما يشفي الغليل في هذه القضية، ويدفع ما زعمه باروت من انفراد الحنابلة بتقرير فتح باب الاجتهاد إلى يوم القيامة[2].

نقد رؤية الجابري (في تقييم عمل الشافعي المنهجي):

قد يحمد للدكتور محمد عابد الجابري نسبة الفضل للشافعي في تطوير المنهج العلمي ونظرية المعرفة عند المسلمين (الإبستمولوجيا الإسلامية)، حتى إنه وصف الأصول التي صاغها الشافعي بأوصاف تعبر عن إدراكه لقيمة علم الأصول: لا في صياغة المنهج العربي الإسلامي فحسب، بل في صياغة العقل العربي والحضارة العربية الإسلامية التي وصفها الجابري بـ(حضارة الفقه)؛ إذ يرى الجابري -وفاقا للمستشرق **سانتيلانا** ونفر من الباحثين الغربيين- أن العلوم الفقهية -ومنها علم الأصول بطبيعة الحال- كان لها الأثر الأكبر في تشكيل هذه الحضارة والعقل المنتج لها، حتى غدا علم الأصول خليقا بأن ينسب إليه الفضل في تأسيس ما يمكن أن يطلق عليه (العقلانية العربية الإسلامية)[3]

وكان من نتائج هذا التأثير الفقهي-الأصولي في صياغة الحضارة العربية الإسلامية أن المجتمعات الإسلامية تميزت عن غيرها بتغلغل التشريع -والتفكير الفقهي- في بنيتها[4] على نحو لم يرصد في أي جماعات أخرى عبر التاريخ[5].

---

(١) إحياء علوم الدين (٢/١).

(٢) باروت، الاجتهاد بين النص والواقع، المرجع السابق، ص ٩١.

(٣) تكوين العقل العربي ص ١٠٠

(٤) ولعل هذا من أسرار استهداف العلوم الفقهية -وفي القلب منها علم الأصول- من قبل التيارات الساعية في تفكيك بنية المجتمعات العربية والإسلامية؛ فمع تغلغل الفقه والتشريع في بنية المجتمعات الإسلامية يستحيل على التيارات الساعية في علمنة المجتمعات الإسلامية تفكيك هذه البنية إلا إذا نجحت في زعزعة الأثر العظيم الذي تركه البناء الفقهي/ الأصولي في هذه البنية. الباحث.

(٥) تكوين العقل العربي ص ٩٨- ٩٩

وقد انطلق الجابري من مقولة الفخر الرازي المتقدمة في وصف علم الأصول بأنه منطق العلوم العربية الإسلامية، وفرع عليها الجابري عدة فروع، منها: أن علم الأصول يمثل (طريقة الإنتاج النظري للفقه)، وأن علم الفقه في الثقافة العربية يقوم بالدور الذي قامت به الفلسفة في الثقافة اليونانية، حتى إنه يمكن القول في وصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها: (حضارة الفقه) كما وصفت حضارة اليونان بأنها (حضارة الفلسفة)، ومن ثم تكون طريقة عمل العقل العربي قائمة على نفس الآليات التي تقوم عليها طريقة الفقهاء (العقل الفقهي)، وبهذا تكون قواعد أصول الفقه قواعد مقننة للرأي بوجه عام. يقول الجابري: إن ((أصالة الفقه -وخصوصية العقل المنتج له- ترجع إلى ذلك العلم المنهجي [علم الأصول] الذي لا نجد له مثيلا في الثقافات السابقة أو اللاحقة)) [١]

فعلم الأصول في نظر الجابري – وفاقا **لمحمد حميد الله**[٢]- ابتكار عربي إسلامي خالص لا نظير له في أي أمة من الأمم، ويتميز التشريع الإسلامي بين كل قوانين العالم بأنه النظام القانوني الوحيد الذي تأسس على علم أصول فقه[٣].

---

(١) تكوين العقل العربي ص ٩٩.

(٢) وكان الجابري قد نقل عن محمد حميد الله -في مقدمته الفرنسية لكتاب التمهيد لأبي الحسين البصري- قول محمد حميد الله: إن علم الأصول يعد ((أول محاولة في العالم لإنشاء علم للقانون متميز يمكن تطبيقه في دراسة قانون أي بلد وفي أي عصر)). تكوين العقل العربي ص ٩٩؛ وينظر: حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، شارل سان برو، ترجمة وتقديم: أسامة نبيل، ص ٤٨، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط الأولى ٢٠١٣ . حيث نقل عن محمد حميد الله ما نصه ((لقد عرفت الحضارات القديمة قوانين، لكنها لم تعرف علما نظريا يعالج مصادر القانون، وطريقة التشريع، والتفسير، والنسخ، والتوفيق بين نصين متعارضين على سبيل المثال، وباختصار لم تعرف بعد فلسفة القانون بالمعنى الواسع للكلمة)).

(٣) يقول الشيخ حبنكة الميداني: ((وتبارى العلماء الأذكياء والعباقرة من الفقهاء على اختلاف مذاهبهم، في كتابة المؤلفات المحررة الدقيقة في هذا العلم، الذي اقترنت قضاياه ومسائله بالبراهين والحجج المؤيدة لأمهاتها، والناصرة لمسائل الخلاف فيها، حتى توافر منها في المكتبة الإسلامية ذخائر تعتبر بحق مفخرة من مفاخر الأمة الإسلامية. والغرض من تأسيس هذا العلم العظيم: خدمة الإسلام وأحكامه الضابطة لسلوك العباد الاختياري. أما واضعو القوانين التي تعتمد على الآراء البشرية، وعلى أهوائهم ومصالحهم أو مصالح من هم منحازون إليهم من فئات أو طبقات، فلم يجدوا مندوحة عن أن يعترفوا بمجد "علم الأصول" عند المسلمين، وأن يستفيدوا من بعض قواعده في بحوث الألفاظ، وبعض مسائله في القياس، وفي المصالح المرسلة، وفي الاهتمام ببعض الكليات الخمس، التي تعتبر المحافظة عليها من مقاصد الشريعة الإسلامية، وهي "الدين، النفس، العقل، النسل، المال". فكل ما يحفظ هذه الكليات أو شيئًا منها فهو مصلحة، وكل ما يخل بواحد منها فهو مفسدة، على اختلاف المراتب والدرجات فيما بينها، فمنها ما هو من مرتبة الضروريات، وهي المرتبة العليا ولها درجات متعددات، ومنها ما هو من مرتبة الحاجيات، وهي المرتبة الوسطى ولها درجات متعددات، ومنها ما هو من مرتبة التحسينيات، وهي المرتبة الدنيا ولها أيضًا درجات متعددات. فعلم "أصول الفقه" ظاهرة حضارية عظمى، وهو من ابتكار واستخراج الأمة الإسلامية)). الحضارة الإسلامية أسسها ووسائلها وصور من تطبيقات المسلمين لها ولمحات من تأثيرها في سائر الأمم (ص: ٥٢٠).

وفي إطار عقد الصلة بين علمي الأصول والفقه رأى الجابري كذلك أنه إذا كانت مهمة الفقه هي التشريع للمجتمع فيمكن القول بأن مهمة علم الأصول هي التشريع للعقل[1]

غير أنه بالغ بوصف الشافعي بأنه (المشرع الأكبر للعقل العربي) كما تقدم.

كما رأى الجابري أن التميز المنهجي لعلم الأصول قاده للاستقلال عن العلوم التي استمد منها، وصيرورته نسيجا متميزا عنها، حتى إن هذه العلوم (علوم الاستمداد) قد استعارت منه بعد أن تميز وانفصل عنها، وأفادت منه في تقنينها[2].

إلا أن الجابري وقع فيما وقعت فيه بعض القراءات التغريبية من وصف منهجية الشافعي بأنها أفضت للجمود، ولم يفصل الجابري هنا بين تسبب الفقيه في الجمود، وبين جريان العادة بالجمود؛ لأسباب راجعة إلى غفلة أهل الأزمان عن حقائق الشريعة، لا إلى نهج الأسلاف، فقد جرت العادة بانطماس بعض معالم الحق بفعل غفلة أهل الزمان، فيقيض الله للأمة من يجدد لها أمر دينها بإحياء ما اندرس من معالم الحق، وهذا هو معنى الإحياء وتجديد الدين كما ورد في حديث التجديد المشهور، وعليه فلا يستقيم رمي السابقين ومناهجهم بالتسبب في اندراس هذه المعالم؛ لأن اندراسها يكون بشيوع الجهل وغلبة الغفلة على أهل الزمان، وليس بمناهج الأسلاف الذين قاموا بواجب الوقت في زمانهم على أتم ما يكون، ثم حدث التقصير من الخلَف.

****

(١) تكوين العقل العربي ص ١٠٠

(٢) تكوين العقل العربي، المرجع السابق

الفصل الرابع

رؤى المستشرقين والتغريبيين في آراء الشافعي في مباحث الأحكام، ومناقشتها

لم يفُت الشافعي -وهو بصدد التنظير التأسيسي للاجتهاد والاستنباط- أن يتعرض لنظرية الأحكام، وكان مما تعرض له في ذلك: الكلام على تقسيم الأحكام الشرعية، وتفسير حقائقها.

وقد لاحظ البحث تعرض المنظور الاستشراقي/ الحداثي بالنقد لبعض كلام الشافعي في ذلك، فجاء هذا الفصل لعرض مطاعنهم في هذا الجانب وتفنيدها.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول- الطعن في تقسيم الشافعي للأحكام الشرعية، ومناقشته.

المبحث الثاني- رؤية المنظور التغريبي في تفسير الفرض عند الشافعي، وتفنيدها.

المبحث الأول

الطعن في تقسيم الشافعي للأحكام الشرعية، ومناقشته

لم يخل تقسيم الشافعي للحكم الشرعي من طعن كتابات المنظور الاستشراقي، ويعرض هذا المبحث ذلك الطعن في مطلبين: أولهما لعرض مضمون الشبهة، وثانيهما للرد عليها، على النحو الآتي:

المطلب الأول

عرض مضمون المطاعن في تقسيم الشافعي للأحكام الشرعية

رأى الشافعي تقسيم العلم إلى قسمين: أحدهما: إحاطةٌ بالحق في الظاهر والباطن، والآخر إحاطةٌ بحق في الظاهر دون الباطن[(١)]

وبناء عليه تنقسم الأحكام الثابتة بهذا العلم إلى هذين القسمين.

والظاهر أنه عنى بهما ما اصطلح المتأخرون على تقسيمه إلى قطعي وظني.

وقد طعن د. **نصر حامد أبو زيد** في تقسيم الشافعي للأحكام الشرعية إلى قسمين هما: الحكم بإحاطة في الظاهر والباطن، والحكم المبني على الظاهر.

---

(١) الرسالة للشافعي (١/ ٤٧٩). وينظر د. مصطفى السباعي: السنة ومكانتها، ط المكتب الإسلامي (١/ ١٤٧).

وفي هذا يقول د./ **نصر حامد أبو زيد**: ((الشافعي يفرق بين نمطين من الأحكام: نمط يكون الحكم فيه مبنيا على الظاهر والباطن، وهو ما يسميه الشافعي: الحكم بإحاطة، والنمط الثاني ينبني فيه الحكم على الظاهر فقط، وهو ما يطلق عليه الحكم بغير إحاطة، ويقع القياس/ الاجتهاد داخل دائرة هذا النمط))(١).

وظاهر أن نقد د. نصر حامد أبي زيد هنا يتصل بموقف المنظور الحداثي من قضية القطعي والظني، كما أنه يأتي في إطار نقد (نظرية الاجتهاد عند الشافعي) أيضا.

وفي المطلب الآتي مناقشة لنقد د. **نصر حامد أبي زيد** تقسيم الشافعي المذكور آنفا، ونرجئ مناقشة انتقادات المنظور الاستشراقي لنظرية الاجتهاد عند الشافعي إلى موضعها الآتي في البحث إن شاء الله تعالى.

المطلب الثاني

مناقشة النقد الوارد على تقسيم الشافعي للأحكام الشرعية

هذا مطعن عجيب من **د. نصر أبي زيد** ومن لف لفه في القراءة العجلى المتعسفة لكلام الشافعي؛ لأن الشافعي في تقسيمه هذا لم يزد على ما قرره سائر العلماء من أن الأحكام الشرعية منها ما هو قطعي(٢) ومنها ما هو ظني(٣)، وهذه المسألة من بدهيات العقول قبل أن تكون مسألة شرعية (استقرائية)، ومن ثم يكون الطعن فيها طعنًا في بدهيات العقول على الحقيقة، **غاية الأمر**: أن الشافعي سمى الحكم القطعي (الحكم بإحاطة في الظاهر والباطن)، يعني أنه يفيد العلم القطعي، وهو العلم المستفاد من دليل لا ينازع فيه أحد، ولا يسع أحدا من المسلمين أن يشك فيه، ويدخل فيه -عند الشافعي- نص الكتاب وخبر العامة، والمجتمَعُ عليه الذي لا ينازع فيه أحد، وسمى الشافعي الحكم الظني (الحكم على الظاهر = الحكم بغير إحاطة)(٤)، يعني أنه يفيد غلبة الظن بناء

---

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ١٧١، ط: المركز الثقافي العربي

(١) القطع يطلق على معنيين: أحدهما: نفي الاحتمال أصلا ، وعليه: فالقطعي ما لا يقبل احتمال النقيض . والمعنى الثاني: نفي الاحتمال الناشئ عن دليل . ولإطلاق القطع على المعنيين يستعمل العلماء العلم القطعي في معنيين: أحدهما: ما يقطع الاحتمال، كالمحكم والمتواتر ، والثاني: ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور . فالأول يسمونه علم القطع ، والثاني علم الطمأنينة. انظر توضيح التنقيح لصدر الشريعة وحاشيته التلويح لسعد الدين التفتازاني في موضعين: الأول: نهاية حكم الخاص ١ / ٧٩ ، والثاني في نهاية التقسيم الثالث ١/ ٣٢٢، ٣٢٣ طبعة المكتبة التوفيقية بمصر ، وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٢/ ١٣٣٣.

(٢) الدليل الظني: يعرف معناه من معنى الظن ، والظن: تجويز أمرين أحدهما أرجح من الآخر ، وعليه، فالدليل الظني ما ترجح به المعنى الذي دل عليه الدليل، مع كونه يحتمل النقيض احتمالا مرجوحا. انظر كتاب حدود أصول الفقه للتفتازاني ورقة ٢ (مخطوط بمكتبة الأزهر) ، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٢/ ١١٥٣ ــ ١١٥٥.

(٤) وأحيانا يعبر الشافعي بعبارة: ((إحاطةٌ بالحق في الظاهر والباطن [يعني: القطعي]، والآخر إحاطةٌ بحق في الظاهر =

على ما ظهر من صدق المخبر به[١].

ويدخل في هذا القسم خبر الآحاد الذي يسميه الشافعيه أحيانا: (خبر الخاصة)..

يقول الشافعي: ((فأما ما كان من سنة من خبر الخاصة الذي يختلف الخبر فيه، فيكون الخبر محتملاً للتأويل، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد: فالحجة فيه عندي: أن يلزم العالمين حتى لا يكون لهم ردُّ ما كان منصوصاً منه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول، لا أن ذلك إحاطةٌ كما يكون نص الكتاب وخبرُ العامة عن رسول الله [صلى الله عليه وسلم].

ولو شك في هذا شاكٌّ لم نقل له: تب، وقلنا: ليس لك - إن كنت عالماً - أن تشك، كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن فيهم الغلط، ولكن تقضي بذلك على الظاهر من صدقهم، والله ولي ما غاب عنك منهم))[٢].

وعبارة الشافعي هنا في تقسيم الحكم هي في نظري أولى من عبارة الفقهاء والأصوليين من بعدُ حين عبروا بالقطعي والظني، لأن النسبة إلى "الظن" ربما فتحت مجالا للطعن في الأحكام الظنية من قبل أناس ربما فهموا الظن على أنه ضرب من ضروب الوهم، ولم يدركوا حقيقة الظن الذي يحتج به الفقهاء والأصوليون.

وعلى أي حال فمن البدهي أن يُدخل الشافعي القياس -من حيث الجملة- في هذا القسم الثاني (الحكم بغير إحاطة، أو: الحكم بإحاطة في الظاهر دون الباطن)؛ لأن القياس دليل لا يفيد القطع إلا في أحوال خاصة، فلا وجه لإنكار د. **نصر حامد أبي زيد** على الإمام **الشافعي** عد القياس من هذا القسم الثاني.

يقول الشافعي في جماع العلم: ((والإحاطة: كل ما علم أنه حق في الظاهر والباطن يشهد به على الله، وذلك الكتاب والسنة المجتمع عليها، وكل ما اجتمع الناس ولم يتفرقوا فيه فالحكم كله واحد يلزمنا ألا نقبل منهم إلا ما قلنا مثل أن الظهر أربع؛ لأن ذلك الذي لا ينازع فيه ولا دافع له من المسلمين، ولا يسع أحدا يشك فيه.

١٧٢- قلت: علم العامة على ما وصفت لا تلقى أحدا من المسلمين إلا وجدت علمه عنده، ولا يرد منها أحد شيئا على أحد فيه كما وصفت في جمل الفرائض وعدد الصلوات وما أشبهها.

١٧٣- وعلم الخاصة: علم السابقين والتابعين من بعدهم إلى من لقيت تختلف أقاويلهم وتتباين تباينا بينا فيما ليس فيه نص كتاب يتأولون فيه ولم يذهبوا إلى القياس فيحتمل القياس

دون الباطن)) [يعني غير القطعي]. الرسالة للشافعي (١/ ٤٧٩). وينظر د. مصطفى السباعي: السنة ومكانتها، ط المكتب الإسلامي (١/ ١٤٧).

(١) اختلاف الحديث، للشافعي، ٥٨٩/٨.

(٢) الرسالة للشافعي (١/ ٤٦١)

الاختلاف، فإذا اختلفوا فأقل ما عند المخالف لمن أقام عليه خلافه أنه مخطيء عنده، وكذلك هو عند من خالفه، وليست هكذا المترلة الأولى.

١٧٤- وما قيل قياسًا فأمكن في القياس أن يخطئ القياس لم يجز عندك أن يكون القياس إحاطة، ولا يشهد به كله على الله كما زعمت))[١].

ومن المعلوم أنه (لا مشاحة في الاصطلاح)، ولا تجوز محاكمة الشافعي بالاصطلاح المستقر عند المتأخرين، فالشافعي غير ملزم بأن يعبر بالقطعي والظني عن المعاني التي تظهر له بالاستقراء، بل لو كان يلزم أن يتبع أحدٌ أحدًا في الاصطلاح لكان الشافعي أولى بأن يكون متبوعا في اصطلاحه، وقد تواترت الشهادات بإحكامه فيما يكتب![٢].

وأما استنكار **د. نصر حامد أبي زيد** لإدراج الشافعي الحكم القياسي ضمن الأحكام الظنية فهو في الحقيقة استنكار لما عليه عامة العلماء كذلك، ومنهم الحنفية بطبيعة الحال، فلا تكاد تجد عالما إلا وهو يقسم القياس إلى قطعي وظني، ويجعل القياس الظني هو الأغلب في الأقيسة[٣].

بل إن الإمام **مالك بن أنس** يقدم الاستدلال بالمصالح المرسلة على القياس[٤]، وهو ما يؤكد اندراج القياس في سلك الأدلة غير القطعية عند هذا الإمام أيضا.

وليس في هذا تقليل من أهمية القياس، بل القياس ذو خطر عظيم ومنصب جليل في هذه الشريعة الغراء؛ إذ هو عكاز الفقيه الذي يتوكأ عليه إذا لم يجد نصا في المسألة التي يريد معرفة الحكم الشرعي فيها .

إذا أعيا الفقيهَ وجودُ نص ... تعلق لا محالة بالقياس[٥]

قال الجويني رحمه الله: " القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة، ونحن نعلم قطعا أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها . والرأي المبتوت المقطوع به عندنا، أنه لا تخلو واقعة عن حكم لله تعالى متلقىً من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل علي جميع الوقائع : القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال، فهو إذاً أحق الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف مآخذه وتقاسيمه وصحيحه وفاسده، وما يصح من الاعتراضات عليها، وما يفسد منها، وأحاط بمراتبها

---

(١) جماع العلم (ص: ٢١). وينظر: اختلاف الحديث ٨/٥٨٨-٥٨٩

(٢) ينظر: الرسالة للشافعي (مقدمة المحقق/ ١٤).

(٣) ينظر: أصول السرخسي ١/١٣٢-١٣٣

(٤) جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني ٢/٣٥٣

(١) انظر نبراس العقول ص ٦

جلاء وخفاء، وعرف مجاريها ومواقعها، فقد احتوى علي مجامع الفقه"[1].

وقال أيضا في قياس العلة[2]: " وهو على التحقيق بحر الفقه ومجموعه، وفيه تنافس النظار"[3].

وتفخيم هذا الإمام الشافعي –إمام الحرمين– من شأن القياس إلى هذا الحد: فيه دليل على المكانة المرموقة التي يشغلها القياس في المنظومة الأصولية الشافعية، وهو ما يدفع ما يشيعه المنظور الاستشراقي من دعاوى حرفية الشافعي وإفضاء منهجيته الأصولية إلى جمود النظر العقلي في الميدان الفقهي أو في التفكير العربي بعامة.

خاتمة وتلخيص: تحصل أن الإمام الشافعي يقسم الأحكام إلى قسمين: إحاطة في الظاهر والباطن، وحكم بغير إحاطة، وأن هذا ما عليه عامة العلماء، غير أن المتأخرين اصطلحوا على التعبير بالقطعي والظني، ولا مشاحة في الاصطلاح، ولا مطعن على الشافعي في أن يعبر بما شاء عن المعاني التي تحصلت لديه بالاستقراء، وهو من أهل الاستقراء.

***

(١) البرهان ٧٤٣/٢ ط قطر.

(٢) هو ما صرح فيه بالعلة، كقول الشافعي في تعليل حرمة الربا في الأرز: مطعوم، فيحرم فيه التفاضل، كالبر، فهنا صرح القائس بالعلة، وهي: الطعم عند الشافعي. ينظر: البرهان ٨٢٥/٢-٨٦٤، البحر المحيط ٣٦/٥-٥٠، الإبهاج بشرح المنهاج ٢٢٣٤/٦- ٢٢٤٦، أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير ٤٩/٤-٥٦.

(٣) البرهان ٥١٧/٢.

المبحث الثاني

رؤية المنظور التغريبي في تفسير الفرض عند الشافعي، وتفنيدها

ادعى د. **حمادي ذويب** وبعض التغريبيين: أن الفرض هو ما دل عليه القرآن وحده، ومن ثم نقدوا خلع الشافعي وصف الفرضية على الفرض الذي ثبتت فرضيته بالسنة النبوية(١).

وهذه الشبهة من الشبهات التي تغلغل تأثيرها السلبي في أوساط العامة، فمثلا: أحيانا ما نسمع امرأة لا تلتزم بالحجاب وتدافع عن موقفها بأن تقول لمن يحدثها عن فرضية الحجاب: (هات لي آية من القرآن تقول: إن الحجاب فرض). وكأنها باتت تعتقد أن الفرضية لا تثبت إلا بالقرآن، وهذا من التخريب الفكري الذي أشاعته القراءات العلمانية بين أوساط العامة وأنصاف المثقفين.

ويأتي هذ المبحث لعرض وتفنيد هذه المقولة، وتبرئة الشافعي مما نسب إليه على سبيل الافتراء، وذلك في مطلبين على النحو الآتي:

المطلب الأول

عرض وتحليل مضمون الدعوى

كان افتتاح هذا الزعم —في حدود ما وقف عليه البحث– حين تبنى الطبيب **محمد توفيق صدقي**(٢)

---

(١) جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص ١٧٠؛ حمادي ذويب: السنة بين الأصول والتاريخ ص ٣١٦ تأييدا لما زعمه محمد توفيق صدقي؛ المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول، مرجع سابق، (ص ٢٨).

(٢) كاتب ومناظر وطبيب مصري، كانت له —مع صديق له– تجربة في البحث عن الحقيقة والانتقال من الشك إلى اليقين، وكان ملهمها في رحلتهما هذه هو الشيخ محمد رشيد رضا، ولد صاحب الترجمة في ٢٤ شوال ١٢٩٨ هجرية الموافق ١٩ سبتمبر ١٨٨١، وكان من أوائل القرآنيين المصريين، ثم أعلن توبته وانحاز إلى السنيين، عرف بمناظرة المبشرين، وقد أفاد من تجربته في دراسة الشبهات التي تلقى على تلاميذ المدارس، كما أكثر من الكتابة في التوفيق بين الدين وبين العقل والعلوم الحديثة، وكتب في التوفيق بين القرآن الكريم ونظرية دارون، وقراءة المنار هي التي بعثت ما في فطرته من الاستعداد للبحث والنظر والاستدلال في العلم والدين، ثم صار من كتاب مجلة المنار، وكتب في غيرها كالمؤيد، فارق الدنيا في إبريل سنة ١٩٢٠ الموافق اليوم الثاني من شعبان ١٣٣٨، ومن أعماله: كتاب (دين الله في كتب أنبيائه)؛ (مقالات بمجلة المنار، ومنها مقالة (الإسلام هو القرآن وحده)، وزعم فيها أن الفرض هو ما ثبت بالقرآن وحده، ثم أعلن توبته بعد ذلك، واستغل بعض الكتاب الحداثيين مقالته هذه في التشكيك في حجية السنة مع التعتيم على توبته منها كما فعل د. حمادي ذويب. وقد ترجم له الشيخ محمد رشيد رضا في المنار بعد وفاته بترجمة ضافية، وكان مما ذكره قصة عجيبة قال فيها: ((كان أول ما كتبه محمد توفيق صدقي من المباحث الدينية العلمية مقالات (الدين في نظر العقل الصحيح) التي نشرت في المجلد الثامن من المنار ... السبب في كتابة هذه المقالات هو أن كاتبها كان يحب البحث عن كل ما يعرض له من الشبهات وهو تلميذ في مدرسة الطب، ولهذه الشبهات مصدران: التعليم الجديد، ودعاة النصرانية الذين يعرضون لتلاميذ =

هذه المقولة في بداية أمره[1]، وكتب عنها في **مجلة المنار** تحت عنوان: (**الإسلام هو القرآن وحــده**)[2]، وكان قد استند في تأييد هذه المزاعم إلى جملة من الشبهات ستناقش بالتفصيل في مباحث السنة، وكان منها: ما زعمه من عدم كتابة الحديث في عصر النبي صلى الله عليه وسـلم، ووجـود اخـتلاف في الحديث، واختلاف المذاهب، فكانت هذه المعطيات في نظره كافية للإعراض عن السن.

ثم تلقفها من جاء بعده من الحداثيين العرب الشاعرين في حجية السنة بعقبة كأداء تعتـرض مشروعهم الساعي في علمنة الإسلام والتوسل إلى ذلك بتقليل مساحة المقدس أو نزع قداسـته، ولا يتأتى لهم هذا ما دامت هذه الجملة الضخمة من أحاديث النبي صلى الله عليه وسـلم تقـوم بدورها الفاعل في عملية البيان النبوي للأحكام، ولعل هذا من أسـرار اسـتهدافهم لشخـصية **الشافعي**؛ لأنه يعد المنظر الأبرز للبيان (النبوي) وما يتصل به من قضايا أساسية في الشريعة، يعد من أهمها: الكشف عن دور السنة العظيم في التشريع الإسلامي، وسن أحكام لم يـنص عليهـا القرآن، وإيجاب الله تعالى طاعة النبي صلى الله عليه وسلم فيما سن، وتزييف قول أهل البدع بأن عرض السنة على القرآن شرط للعمل بها، والرد على من خالف ذلك كله بقواطع الحجج[3].

المدارس بأبلغ مما يتصدون لغيرهم، وكان له رفيق في المدرسة اسمه عبده أفندي إبراهيم كانـا يرجعـان إلينـا، ويعرضان علينا أهم ما يشتبه عليهما: كمسألة الروح، والبعث، وكنت أظن أنه لا يوجد في مصر مـن يطلـب العلوم الدينية لأجل الاقتناع والإذعان والقدرة على الإقناع والبيان، إلا هذان التلميذان، وأحدهما مسلم والآخر قبطي، كانا يأخذان المسألة من مسائل الاعتقاد فيدققان فيها النظر، ويتناصفان في المناظرة إلى أن يتفقا علـى أن الحق فيها كذا، فما خرجا من المدرسة إلا وقد خرج المسلم من شكوكه في دينه، ودخل القبطـي في الإسـلام البرهاني الصحيح. وهذه المقالات هي صورة اعتقادهما الذي هداهما إليه ربهما بعد إطالة النظر والاستدلال عـدة سنين))، كما بين الشيخ أهمية جهوده في الرد على المبشرين فقال: ((وقد كان أهم ما كتبه المترجَم بقصد الدفاع عن الإسلام، الرد على أولئك الدعاة الذي حفزته إليه مناظراته معهم، واطلاعه على كتبهم، وقد استعد لـذلك بقراءة كثير من الكتب الإنكليزية لطائفة العقليين من الإفرنج، وللملاحدة الذين ردوا على النصرانية. ومقـالات الفقيد في الرد على المبشرين لا يغني عنها أكبر الكتب المصنفة في الرد عليهم ككتاب إظهـار الحـق، وأقواهـا وأوسعها ما نشر في المجلدين الخامس عشر والسادس عشر من المنار كمقالة: (القرابين والـضحايا في الإسـلام) ومقالة: (الدين كله من القرآن) ومقالات: (بشائر عيسى ومحمد في العهدين) وتراجـع في (ص٢٨١، و٣٥٢، و٤٢٧، و٤٩٤، و٥٨٦، و٦٥١، و٧٤٥، م ١٥) ورسالة (نظريتي في قصة صلب المسيح وقيامته) وتراجـع في ١١٣ و١٩٣ – ٢١٦ م ١٦، و (نظرة في كتب العهدين وعقائد النصرانية) في المجلد السادس عشر أيضًا. وقـد هاجت بعض مقالات هذه الرسالة المبشرين فتوسلوا إلى لورد كتشنر بأن يوعز إلى الحكومة المصرية بإلغاء المنار، وبمحاكمة منشئه ود. محمد توفيق صدقي، وقد كلمني في ذلك النائب العمومي في ذلك العهد عبد الخالق ثروت باشا ، وعهد إلي بأن أقابل رئيس الوزراء (محمد سعيد باشا) أنا وصاحب الترجمة، فقابلناه وكلمَنا في المـسألة، ونهى المترجَم أن يعود إلى كتابة مثل تلك المقالة المستنكَرة في شدة طعنها، وكَلَّمنا في وجوب تخفيف لهجة المنار في الرد)). ينظر: مجلة المنار (٢١/ ٤٨٣)، بتصرف، وينظر للمزيد: تفسير المنار (٩/ ٢٣٨).

(١) حين كان من القرآنيين، قبل أن يتراجع عن هذا المسلك، وسيأتي توثيق تراجعه على صفحات المنار.

(٢) مجلة المنار، (٩/ ٥١٥)

(٣) ينظر: الرسالة للشافعي، (١/ ٤٤–٥٣، ٧٨، ٨٣، ٩٨).

وهي حجج -ولا شك- تضيق بها صدور أرباب البدع والأهواء في كل عصر؛ إذ تمثل حائط صد -عقدي وفكري- يعترض طريق انتشار هذه البدع والأهواء، فكان لا بد من وقوع النيل من هذا الإمام ورسالته في عبارات أرباب البدع والأهواء؛ لقاء ما شيده هذا الإمام من صرح علمي شامخ في وجوه أرباب التحريف والانتحال وفساد التأويل.

على أن تنظير **الشافعي** للبيان -على عظيم مكانته- لم يكن بالمعنى -المبالَغ فيه- الذي قصده د./ محمد عابد الجابري حين وصف الشافعي بأنه (المشرع الأكبر للعقل العربي)، وما ينطوي عليه هذا الوصف من مبالغة وتحجيم لجهود الأئمة السابقين، بل كان تنظير **الشافعي** لعملية البيان بالمعنى الذي نبه البحثُ عليه من قبل، وهو: اضطلاع **الشافعي** بصياغة أول نظرية محكمة، واسعة المدى، لعملية البيان النبوي والشرعي بوجه عام.

يقول د. **حمادي ذويب**: ((برزت في العصر الحديث مواقف تجاوزت مسلمات المنظومة الأصولية، معتمدة على إعادة الحياة إلى الموقف الذي أهيل عليه تراب النسيان، وهو "ما لم يكن في كتاب الله فليس على أحد فيه فرض(١)". ويعتبر تبني هذا الرأي الذي دشنه **محمد توفيق صدقي** ثورة(٢) على المنظومة الأصولية، ورفضًا للمقولة الأصولية التي تقر أن الكتاب والسنة المتواترة على رتبة واحدة، واعترافًا بأن الترتيب الحالي للأصول الأربعة هو عمل بشري تاريخي قام به الشافعي، ووطد أركانَه الأصوليون، واستقر نتيجة انتصار الفكر الأشعري السني في القرن ٥ ه ، مما أدى إلى إسكات الأصوات المعارضة واستبعادها أو احتوائها في إطار الرؤية المتغلبة))(٣).

---

(١) الأم ٧/٢٧٤.

(٢) يشيع هذا الوصف (الثورة المعرفية أو العلمية) في الكتابات العلمانية، ويطلق على الآراء الشاذة التي لم تصمد أمام التحقيق العلمي، وتراهم يُغطون على تهافتها وشذوذها بأمثال هذا الوصف، ويلجأ د. حمادي ذويب لحيل أخرى لكسب التعاطف مع هذه الآراء وأصحابها، فتارة يصفها بالآراء التي أهيل عليها تراب النسيان، كما هنا، وتارة يصف أصحابها بالمهمَّشين أو المضطهدين، أو المستبعدين، أو الأصوات التي تم احتواؤها في إطار الرؤية المتغلبة، ونحو ذلك، كما نرى. وجدير بالذكر أن مصطلح (الثورات العلمية) يستعار من الفيلسوف (توماس كون) -في أطروحته: بنية الثورات العلمية- ويضعه الحداثيون في غير محله؛ لأن (توماس كون) لا يطلق اسم (الثورة العلمية) على رأي يوصف بالرأي المهمش أو الذي أهيل عليه تراب النسيان، وإنما يطلقه على تمكن منظومة علمية ناهضة من الحلول محل منظومة علمية أخرى لم تستوف شروط استمرارها فأخذت في الأفول، ويكون هذا نتاج تراكم علمي تتتابع فيه الآراء والمنهجيات التي تفرضها المنظومة الناشئة، ومثال هذا: نظريات نيوتن التي لم تكن مجرد آراء عادية في العلوم الطبيعية، بل مثلت قفزة أسهمت في تغيير الكثير من المفاهيم والتصورات في مجال العلم الطبيعي، فالبون شاسع بين مراد (توماس كون) وبين الاستعمال المتهافت للكتابات العلمانية، خاصة مع الوضع في الاعتبار أن كلام (توماس كون) كان في العلوم سريعة التطور بحيث كثرت فيها القفزات العلمية التي غيرت تصور الناس عن الكون، كما مثلنا، وتخصص (توماس كون) كان في العلوم الطبيعية. ينظر: بنية الثورات العلمية، ص ٣٦ .

(٣) حمادي ذويب: السنة بين الأصول والتاريخ ص ٣١٦؛ تأييدا لما زعمه محمد توفيق صدقي؛ المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، د. عبد المجيد الصغير (ص ٢٨).

وظاهر أن هذه الدعوى تنبثق عن موقف المنظور الاستشراقي/الحداثي من حجية السنة النبوية، كما أن هذه الدعوى لم تكتف بإنكار فرضية ما ثبت بالسنة النبوية، بل أضافت إلى هذا الافتراء افتراء آخر على الشافعي، وتحميل كلامه ما لا يحتمل.

ويأتي المطلب الآتي لتفنيد هذه الدعوى، وتبرئة **الشافعي** مما نسب إليه بخصوصها، ونرجئ تفنيد موقف المنظور الاستشراقي/الحداثي من حجية السنة عند الشافعي للمبحث المعقود لعرض ونقد رؤية المنظور الاستشراقي في قضايا السنة عند الشافعي.

المطلب الثاني

تفنيد دعوى (الفرض ما ثبت بالقرآن)، وتبرئة الشافعي مما نسب إليه

يتلخص تفنيد تلك الدعوى، وبيان بطلانها، فيما يلي:

أولًا– هذه الزعم ظاهر البطلان، ويكفي في الرد عليه أن نحيل للأدلة المتواترة على حجية السنة، وأن ما فرضه رسول الله هو فرض من الله؛ لأن رسول الله لا ينطق عن الهوى. ﴿**مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝**﴾ [النجم: ٢- ٤].

وقال الشافعي: ((فلا يجوز أن يقال لقول: فرضٌ، إلا لكتاب الله، ثم سنة رسوله؛ لِمَا وصفنا: من أنَّ الله جَعَلَ الإيمان برسوله مقروناً بالإيمان به)) [١].

ويقول ابن قتيبة: ((وإذا جاز أن ينسخ الكتاب بالكتاب جاز أن ينسخ الكتاب بالسنة؛ لأن السنة يأتيه بها جبريل، فيكون المنسوخ من كلام الله –الذي هو قرآن– بناسخ من وحي الله الذي ليس بقرآن، ولذلك قال رسول الله : "**أوتيت الكتاب ومثله معه**"[٢]، يريد أنه أوتي الكتاب ومثل الكتاب من السنة))[٣].

وبه يرد ما زعمه د. **حمادي ذويب** من رفض التساوي بين القرآن والسنة المتواترة في قوة الدلالة. ودليله من المعقول: أن القرآن الكريم ثابت بالتواتر، ومكتسَبةٌ حجيته أساسا من هذا التواتر، فما ثبت بالتواتر يكون له ما للقرآن من حجية، وهذا تساوٍ من جهة معينة أوجبها الدليل، ولا يلزم منه تساوي القرآن مع السنة المتواترة من كل وجه، ولا أعلم من قال به؛ لأن التمييز بين القرآن والسنة معلوم في أمور لا تجد عالما إلا وهو مقر بها.

وسيرد مزيد بيان لهذه القضايا في مباحث السنة عند الشافعي وموقف الفكر الاستشراقي/الحداثي منها.

ثانيًا– إن الشافعي لم ينفرد عن سائر الأمة بإثبات الفرضية للفرض الثابت بالسنة، و لم يعرف في تاريخ الأئمة –قبل الشافعي وبعده– مَن نفَى الإلزام عن الفرض الثابت بالسنة، حتى الحنفية الذين فرقوا بين الفرض والواجب لم ينفوا وجوب الاتباع للواجب الثابت بدليل غير قطعي، بل قالوا بوجوب العمل بمقتضى هذا الدليل، لكن دون أن يكفر منكره[٤]، وإنما أحببت التنبيه على هذا؛ لئلا يظن ظان أن تفرقة الحنفية بين الفرض والواجب –بناء على درجة الثبوت– يمكن أن

---

(١) الرسالة للشافعي (١/ ٧٨).

(٢) أخرجه أحمد ٤/١٣٠-١٣١؛ وأبو داود رقم ٤٦٠٤؛ والخطيب البغدادي في الكفاية، ص ٨

(٣) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ١٣٠ بيروت مؤسسة الكتب الثقافية ١٩٨٨ ط ١

(٤) ينظر: أصول الشاشي، (ص: ٣٧٩).

تشهد لهذه التفرقة البدعية بين الفرض الثابت بالقرآن والفرض الثابت بالسنة، خاصة وقد خلط **محمد توفيق صدقي** في هذا المقام، وزعم أن الحنفية قالوا بعدم وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة، فتراه يقول[(١)]:

((يحتج السنيون[(٢)] على صحة قولهم بنحو قوله تعالى: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ** ﴾ [النساء: ٥٩] ولكننا -نحن القرآنيين- نقول: إن إطاعة الرسول لا نزاع فيها، ولكن النزاع في مسألة أخرى وهي: هل يفرض علينا الرسول فرضًا لم يفرضه كتاب الله؟ فإذا كان ذلك صحيحًا فهل لأولياء الأمر أن يفرضوا علينا صلوات سبعًا بدل الخمس، أو صيام شهرين بدل الشهر ونحن مأمورون بطاعتهم مثل طاعة الرسول؟ وإذا كان الأمر كذلك فما بال جميع أصحاب المذاهب ميزوا بين أمر الله وأمر الرسول أو بين الواجب والسنة وبين المفروض والمندوب؟ أليس ذلك إقرارًا منهم بالفرق الهائل بين الكتاب والسنة؟

نحن لا نجهل أن كل مذهب منها يقول ببعض فرائض لا أثر لها في الكتاب، ولكن الذي نلاحظه على أصحابها ونشكرهم عليه: أنهم كانوا دائمًا يجتهدون أن يأخذوا دليلهم على الفرضية من الكتاب إن أمكنهم، حتى إن كثيرًا منهم قال بعدم وجوب أشياء كان النبي عليه السلام يواظب عليها ويأمر أصحابه بها، إذا لم يجد دليلاً عليها من القرآن، فأبو حنيفة مثلاً قال بأن قراءة الفاتحة في الصلاة ليست بواجبة؛ لأنه لم يجد أمرًا بذلك في كتاب الله، وكذلك قال في الاستنجاء، وذهب الجميع إلى القول بأن المضمضة والاستنشاق ليستا من فرائض الوضوء[(٣)]، وغير ذلك كثير، حتى إنك تجدهم يستنبطون كل ما قالوا بأنه فرض من الآية الواردة فيه، وبعد ذلك يقولون بأن ما زاد عليه فهو سنة، ولو لم يثبت أن النبي تركه مرة واحدة، أليس ذلك أثرًا من آثار الفطرة السليمة الباقية في نفوسهم؟

إذا نظر ناظر في جميع المذاهب المعروفة واستخرج منها جميع ما أجمعوا على وجوبه وجد أنه كله مستنبط من القرآن الشريف إلا مسائل قليلة جدًّا))[(٤)]

---

(١) ويلزم التنبيه على أن د. محمد توفيق صدقي قد تراجع عن كثير مما قال به في هذا المقام، ووثق تراجعه على صفحات مجلة المنار كما سيأتي، وهو ما لم يذكره د./ حمادي ذويب، واكتفى بإيراد الموقف الأول للدكتور صدقي بما يخدم غرض د. حمادي ذويب في قصر الفرضية على ما ثبتت فرضيته بالقرآن وحده.

(٢) كان د. محمد توفيق صدقي -في هذه المرحلة من تطوره الفكري- قرآنيا، وكان يطلق لقب (السنيين) في مقابل القرآنيين الذين انتمى إليهم آنذاك.

(٣) وهذا غير صحيح؛ لأن الحنابلة أوجبوا المضمضة والاستنشاق في الوضوء. ينظر: المغني شرح مختصر الخرقي: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، (١/ ٨٣). كشاف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلي، دار الكتب العلمية، بدون طبعة وبدون تاريخ، (١/ ٩٦).

(٤) مجلة المنار، (٩/ ٥١٥)

وظاهرٌ ما في هذا الكلام من خلط مرجعه إلى قلة اطلاع الكاتب على آراء المذاهب الفقهية وعلم الأصول، واضطراب كلام الكاتب —وتراجعه عنه فيما بعد- أغنى الباحث عن الإتيان من كل مذهب بفرائض ثبتت فرضيتها بالسنة، فضلا عن شهرة الفرائض الثابتة بالسنة؛ كفرائض الصلاة والصيام، وغير ذلك مما أجمله القرآن ولم يعرف إلا بالسنة، وهو مما لا يستطيع أن يماري فيه ممارٍ، حتى الذين أنكروا حجية السنة لم يستطيعوا أن يبينوا: كيف يمكن للمسلم أن يصلي ويصوم استنادا إلى القرآن وحده!

وما نسبه الكاتب للحنفية غير صحيح، فالواقع أن الحنفية قالوا بوجوب الفاتحة دون فرضيتها، وهذا يعني لحوق الإثم بمن تعمد تركها، لكن الصلاة لا تبطل بذلك[1]، وهذا ما غفل عنه الكاتب؛ لعدم إدراك المراد من تفرقة الحنفية بين الفرض والواجب، وتوهمه: أن نفي الفرضية يشتمل على نفي الوجوب، وهو ما لم يقل به الحنفية؛ لأن نفي الفرضية عندهم لا يستلزم نفي الوجوب؛ لأن الحنفية فرقوا بين الفرض والواجب كما بينا.

بل إن استناد الكاتب لمذهب الحنفية يكر على هذا الرأي بالبطلان؛ لأنه توهم أن الحنفية لا يثبتون الفرضية إلا بالقرآن، وهذا خطأ؛ لأن الحنفية يثبتون الفرض بالسنة المتواترة والمشهورة أيضا[2]، فيكون احتجاجه بمذهب الحنفية نقضا لما زعمه هنا من أنه: لا فرض إلا بالقرآن.

ثالثًا- أما استشهاد د. حمادي ذويب بعبارة الشافعي: ((ما لم يكن في كتاب الله فليس على أحد فيه فرض)) فهو احتزاء معيب على طريقة: "فويل للمصلين"؛ لأن كلام الشافعي في كل كتبه صريح في أنه يقر بفرضية ما فرضته السنة كما هو ما عليه عامة أهل الإسلام، وقد تقدم تصريح الشافعي بفرضية ما ثبتت فرضيته بالسنة النبوية: ((فلا يجوز أن يقال لقول: فرضٌ، إلا لكتاب الله، ثم سنة رسوله؛ لِمَا وصفنا: من أنَّ الله جَعَلَ الإيمان برسوله مقروناً بالإيمان به))[3].

وأما قوله هنا: (ما لم يكن في كتاب الله فليس على أحد فيه فرض) فهو حكاية عن بعض المخالفين الذين أورد كلامهم ورد عليهم في كتاب الرسالة والأم وغيرهما من كتبه.

ونص كلام الشافعي في هذه المناظرة: ((وَقُلْت لَهُ أَيْضًا: يَلْزَمُك هَذَا فِي نَاسِخِ الْقُرْآنِ وَمَنْسُوخِهِ قَالَ: فَاذْكُرْ مِنْهُ شَيْئًا قُلْت: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿**كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ**﴾ [البقرة: ١٨٠]، وَقَالَ فِي الْفَرَائِضِ: ﴿**وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٞۚ فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ**﴾ [النساء: ١١]. فَزَعَمْنَا بِالْخَبَرِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – أَنَّ آيَةَ الْفَرَائِضِ نَسَخَتْ

(١) المبسوط للسرخسي (٣/ ١٩٥).
(٢) ينظر: أصول الشاشي (ص: ٣٧٩).
(٣) الرسالة للشافعي (١/ ٧٨).

الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ، فَلَوْ كُنَّا مِمَّنْ لَا يَقْبَلُ الْخَبَرَ فَقَالَ قَائِلٌ: الْوَصِيَّةُ نَسَخَتْ الْفَرَائِضَ هَلْ نَجِدُ الْحُجَّةَ عَلَيْهِ إِلَّا بِخَبَرٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ –؟

قَالَ: هَذَا شَبِيهٌ بِالْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ، وَالْحُجَّةُ لَك ثَابِتَةٌ بِأَنَّ عَلَيْنَا قَبُولَ الْخَبَرِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – وَقَدْ صِرْت إِلَى أَنَّ قَبُولَ الْخَبَرِ لَازِمٌ لِلْمُسْلِمِينَ؛ لِمَا ذَكَرْت وَمَا فِي مِثْلِ مَعَانِيهِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ. وَلَيْسَتْ تَدْخُلُنِي أَنَفَةٌ مِنْ إِظْهَارِ الِانْتِقَالِ عَمَّا كُنْت أَرَى إِلَى غَيْرِهِ إِذَا بَانَتْ الْحُجَّةُ فِيهِ، بَلْ أَتَدَيَّنُ بِأَنَّ عَلَيَّ الرُّجُوعَ عَمَّا كُنْت أَرَى إِلَى مَا رَأَيْتُهُ الْحَقَّ وَلَكِنْ أَرَأَيْت الْعَامَّ فِي الْقُرْآنِ كَيْفَ جَعَلْتَهُ عَامًّا مَرَّةً وَخَاصًّا أُخْرَى، قُلْت لَهُ: لِسَانُ الْعَرَبِ وَاسِعٌ وَقَدْ تَنْطِقُ بِالشَّيْءِ عَامًّا تُرِيدُ بِهِ الْخَاصَّ فَيَبِينُ فِي لَفْظِهَا وَلَسْت أَصِيرُ فِي ذَلِكَ بِخَبَرٍ إِلَّا بِخَبَرٍ لَازِمٍ، وَكَذَلِكَ أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ فَبَيَّنَّ فِي الْقُرْآنِ مَرَّةً وَفِي السُّنَّةِ أُخْرَى قَالَ: فَاذْكُرْ مِنْهَا شَيْئًا. قُلْت: قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ **ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍۖ** ﴾ [الزمر: ٦٢] فَكَانَ مُخْرَجًا بِالْقَوْلِ عَامًّا يُرَادُ بِهِ الْعَامُّ، وَقَالَ: ﴿ **إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْۚ** ﴾ [الحجرات: ١٣]. فَكُلُّ نَفْسٍ مَخْلُوقَةٌ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى فَهَذَا عَامٌّ يُرَادُ بِهِ الْعَامُّ وَفِيهِ الْخُصُوصُ، وَقَالَ: ﴿ **إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْۚ** ﴾ [الحجرات: ١٣]، فَالتَّقْوَى وَخِلَافُهَا لَا تَكُونُ إِلَّا لِلْبَالِغِينَ غَيْرِ الْمَغْلُوبِينَ عَلَى عُقُولِهِمْ، وَقَالَ: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥۖ** ﴾ [الحج: ٧٣]. وَقَدْ أَحَاطَ الْعِلْمُ أَنَّ كُلَّ النَّاسِ فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – لَمْ يَكُونُوا يَدعُونَ مِنْ دُونِهِ شَيْئًا لِأَنَّ فِيهِمْ الْمُؤْمِنَ وَمَخْرَجُ الْكَلَامِ عَامًّا فَإِنَّمَا أُرِيدَ مَنْ كَانَ هَكَذَا، وَقَالَ: ﴿ **وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي ٱلسَّبْتِ** ﴾ [الأعراف: ١٦٣]. دَلَّ عَلَى أَنَّ الْعَادِينَ فِيهِ أَهْلُهَا دُونَهَا. وَذَكَرْت لَهُ أَشْيَاءَ مِمَّا كَتَبْت فِي كِتَابِي فَقَالَ: هُوَ كَمَا قُلْت كُلُّهُ وَلَكِنْ بَيِّنْ لِي الْعَامَّ الَّذِي لَا يُوجَدُ فِي كِتَابِ اللَّهِ أَنَّهُ أُرِيدَ بِهِ خَاصٌّ. قُلْت: فَرَضَ اللَّهُ الصَّلَاةَ أَلَسْت تَجِدُهَا عَلَى النَّاسِ عَامَّةً؟ .

قَالَ: بَلَى: قُلْت: وَتَجِدُ الْحِيَضَ مُخْرجَاتٍ مِنْهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَقُلْت: وَتَجِدُ الزَّكَاةَ عَلَى الْأَمْوَالِ عَامَّةً وَتَجِدُ بَعْضَ الْأَمْوَالِ مُخْرَجًا مِنْهَا؟ قَالَ: بَلَى: قُلْت: وَتَجِدُ الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ مَنْسُوخَةً بِالْفَرَائِضِ؟ قَالَ: نَعَمْ قُلْت: وَفَرْضُ الْمَوَارِيثِ لِلْآبَاءِ وَالْأُمَّهَاتِ وَالْوَلَدِ عَامًّا وَلَمْ يُوَرِّثْ الْمُسْلِمُونَ كَافِرًا مِنْ مُسْلِمٍ وَلَا عَبْدًا مِنْ حُرٍّ وَلَا قَاتِلًا مِمَّنْ قَتَلَ بِالسُّنَّةِ. قَالَ: نَعَمْ وَنَحْنُ نَقُولُ بِبَعْضِ هَذَا فَقُلْت: فَمَا دَلَّكَ عَلَى هَذَا؟ قَالَ: السُّنَّةُ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِيهِ نَصُّ قُرْآنٍ. قُلْت: فَقَدْ بَانَ لَك فِي أَحْكَامِ اللَّهِ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ فَرْضُ اللَّهِ طَاعَةَ رَسُولِهِ وَالْمَوْضِعُ الَّذِي وَضَعَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ مِنْ الْإِبَانَةِ عَنْهُ مَا أَنْزَلَ خَاصًّا وَعَامًّا وَنَاسِخًا وَمَنْسُوخًا؟ قَالَ: نَعَمْ وَمَا زِلْت أَقُولُ بِخِلَافِ هَذَا حَتَّى بَانَ لِي خَطَأُ مَنْ ذَهَبَ هَذَا الْمَذْهَبَ، وَلَقَدْ ذَهَبَ فِيهِ أُنَاسٌ مَذْهَبَيْنِ: أَحَدُ الْفَرِيقَيْنِ لَا يَقْبَلُ خَبَرًا وَفِي كِتَابِ اللَّهِ الْبَيَانُ، قُلْت فَمَا لَزِمَهُ؟ قَالَ: أَفْضَى بِهِ عَظِيمٌ إِلَى عَظِيمٍ مِنْ الْأَمْرِ فَقَالَ مَنْ جَاءَ بِمَا يَقَعُ عَلَيْهِ

اسْمُ صَلَاة وَأَقَلُّ مَا يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ زَكَاةٍ فَقَدْ أَدَّى مَا عَلَيْهِ لَا وَقْتَ فِي ذَلِكَ وَلَوْ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ فِي كُلِّ يَوْمٍ أَوْ قَالَ فِي كُلِّ أَيَّام.

وَقَالَ: مَا لَمْ يَكُنْ فيه كتَابُ اللَّه فَلَيْسَ عَلَى أَحَد فيه فَرْضٌ[(١)] وَقَالَ غَيْرُهُ: مَا كَانَ فيه قُرْآنٌ يُقْبَلُ فيه الْخَبَرُ فَقَالَ: بقَرِيب منْ قَوْله فيمَا لَيْسَ فيه قُرْآنٌ فَدَخَلَ عَلَيْه مَا دَخَلَ عَلَى الْأَوَّل أَوْ قَرِيبٌ منْهُ، وَدَخَلَ عَلَيْه أَنْ صَارَ إلَى قَبُول الْخَبَر بَعْدَ رَدِّه، وَصَارَ إلَى أَنْ لَا يَعْرِفَ نَاسخًا وَلَا مَنْسُوخًا وَلَا خَاصًّا وَلَا عَامًّا وَالْخَطَأَ قَال وَمَذْهَبُ الضَّلَال فِي هَذَيْنِ الْمَذْهَبَيْنِ وَاضِحٌ لَسْت أَقُولُ بوَاحِد منْهُمَا))(٢)

فأي شيء بعد نفي الشافعي الصريح أنه لا يقول بهذا المذهب!

وأية خطيئة يرتكبها الباحث حين ينسب إلى إمام قولا نقله هذا الإمام عن غيره ثم رد عليه؟!

رابعًا- يمكن أن نقول أيضا في تفنيد هذه الدعوى: إن ما فرضه رسول الله صلى الله عليه وسلم هو مفروض بالكتاب، باعتبار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مأمور بطاعته في الكتاب، ومن وظائفه: بيان ما فرضه تعالى الله في كتابه، وللبيان حكم المبيَّن، وهذا جاء مصرحا به في كلام الشافعي (٣)

خامسًا- أما ما استند إليه السيد محمد توفيق صدقي -في هذه الدعوى المرجوع عنها- من أن السنة لم تكتب في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فسيرد تفصيله في مباحث السنة من هذا البحث، ويمكن أن نقول هنا إجمالا: إن النهي عن كتابة السنة كان مؤقتا، ثم أذن النبي صلى الله عليه وسلم بكتابتها بعد ذلك.

والخلط بين الكتابة والتدوين شائع في المنظور الاستشراقي، حتى إن المستشرق الألماني **ثيودور نولدكه** (Theodore Noldeke) وقع في مثل هذا الخلط حين زعم أن القرآن الكريم لم يكتب إلا في عهد الخليفة عثمان بن عفان، متوهما أن عدم جمع القرآن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم يعني أن القرآن لم يكتب في عهده صلى الله عليه وسلم(٤).

---

(١) يلاحظ هنا أن الشافعي قال هذه العبارة نقلا عن غيره.

(٢) الأم ٢٨٩/٧.

(٣) اختلاف الحديث، للشافعي، ٥٨٨/٨.

(٤) موجز دائرة المعارف الإسلامية (٢٦/ ٨١٧٣)، وجاء في تعليق المترجم على مادة (جمع القرآن): ((التشكيك فى رواية جمع القرآن على أساس أن القرآن الكريم كان مجموعا بالفعل زمن الرسول -صلى اللَّه عليه وسلم- سببه عدم فهم لكلمة جمع Collection التى لا تعنى تأسيس أو إنشاء estahlishnent وهى الكلمة التى استخدمها المؤلف أحيانا، وعلى هذا فالقول بأن القرآن الكريم كان مجموعا بالفعل زمن الرسول -صلى اللَّه عليه وسلم- أمر لا خلاف عليه، فقد كان مجموعًا فى نسخ محدودة على العسب واللخاف. . إلخ، وفى صدور الرجال، وفى عهد عثمان رضى اللَّه عنه جرت مقارنة ما هو مكتوب بما هو فى الصدور وضمت الصحف فى مجلد =

وغفلوا عن أن الجمع للقرآن (الذي يشابهه تدوين السنة) ليس هو كتابة القـــرآن، فـــالقرآن كتب في عهد النبي صلى الله عليه وسلم في الصحائف وغيرها مما كانوا يكتبون عليـــه في هـــذا العصر، واختار النبي صلى الله عليه وسلم جملة من أصحابه عُرِفوا بـــ(كتاب الوحي)، ((وكَتَب كلَّ ما نزل من القرآن كثيرٌ من المسلمين في عهده عليه الصلاة والسلام. ولم يمت [صلى الله عليه وسلم] إلا بعد أن كانت جميع السور مرتبة الآيات، مكتوبة في السطور عند الكثير منهم، محفوظة في صدور الجماهير، وبعد أن سمعوها منه مرات عديدة في الصلوات والخطب وغيرها، وسمعها هو أيضًا منهم. والخلاصة أن النبي عليه السلام تبع أقرب الطرق لتعميم نشر القرآن المجيد بين أفـــراد الأمة العربية، وعمِل أحسن ما يمكن عملُه بالنسبة لمعلوماتهم وحالتهم[1])).

لكن هذه الصحائف لم تكن مجموعة بين دفتي كتاب (مصحف) واحد، فلما كان عهد أبي بكر وقعت الجَمعة الأولى للصحائف بين دفتي مصحف واحد، وهذا مما تجاهله –أو غفل عنـــه– المستشرق **نولدكه** وأضرابه، ثم كانت الجَمعة الثانية في عهد الخليفة عثمان، والفرق بين الجَمعـــة الأولى والثانية: أنه لما كان عهد عثمان لاحظ الناس أن المصاحف قد تنـــوع رسمهـــا بحـــسب القراءات، فقام الخليفة عثمان بتوحيد الرسم القرآني على هيئة تحتمل جميع القراءات المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وانعقد إجماع الصحابة على هذه الهيئة، فصار تواترا آخـــر يـــضاف للتواتر الذي نقل بواسطته النص القرآني، وعرفت هذه الهيئة بـــ(الرسم العثماني)؛ نسبة إلى أمـــير المؤمنين عثمان بن عفان، وهو ما جرى عليه رسم المصحف حتى يومنا هذا.

وهذا مما لا ينتبه له أغلب المستشرقين وأتباعهم من الحداثيين، حيث يخلطون بين الكتابة وبين الجمع (التدوين) ثم يتغافلون –أو يغفلون– عن الفرق بين جمع القرآن في عهد أبي بكـــر وجمـــع القرآن في عهد عثمان، كما يتغافلون –أو يغفلون– عن أن هذه المراحل الثلاث: (الكتابـــة) في الصحائف، والجمع بين دفتي مصحف واحد (التدوين)، والجمع في مصحف واحد موحد الرسم (التوحيد للمدوَّن)؛ هي التطور المنطقي الذي تقضي به طبيعة الأمور، فيقعون في لبس –أو يقـــع منهم تلبيس– ويتوهمون التعارض بين هذه الأعمال (المراحل) الثلاثة، والواقع أنها مراحل متعاقبة

واحد (مصحف)، وتم إنتاج عدد كبير نسبيا من المصاحف لتوزيعها على الأمصار. . إلى آخر ما هو معـــروف، المهم أن المؤلف سينتهى فى نتائج بحثه إلى أصالة النص القرآنى الحالى، وهو ما سيطالعه القارئ بعد ذلك)). موجز دائرة المعارف الإسلامية (٢٦/ ٨١٧٤).

(١) محمد توفيق صدقي: تاريخ المصاحف، مجلة المنار (١٠/ ١٢٩). ومن العجيب أن د. محمد توفيق صدقي في هذا المقال فرق بين كتابة المصحف وبين جمعه بعد ذلك، وهو ما جرى للسنة النبوية أيضا، لكنه لم يفرق هذه التفرقة في مقال (الإسلام هو القرآن وحده)! وعلى أي حال فالكاتب تراجع عن جل آرائه التي أودعها هذا المقال وأعلن توبته منها على صفحات مجلة المنار، لكن د. حمادي ذويب جهل –أو تجاهل– توبة الكاتب مما ذكره، في سلوك أقل ما يوصف به أنه: خطيئة بحثية!

منطقيا في خدمة النص القرآني، فأحببت أن أنبه على ذلك؛ لدفع إيهام الاضطراب المزعوم في الخطاب الاستشراقي/ الحداثي؛ لأن هذا التلبيس يعد من الأكاذيب الاستشراقية الشائعة حول القرآن الكريم والسنة النبوية، والتي بنت القراءات الاستشراقية/ الحداثية عليها الكثير من الأباطيل التي شملت التشكيك في سلامة النص القرآني وحجية القرآن ذاته، فضلا عن التشكيك في السنة وحجيتها، وفرعوا الفروع على ذلك، كزعمهم هنا أن الفرض ما ثبت بالقرآن وحده!

وقد تصدى د. عبد الرحمن بدوي رحمه الله لكثير من هذه الأكاذيب في كتيبه القيم (دفاع عن القرآن ضد منتقديه)، فنحيل إليه من رام المزيد من الحجج في هذا الجانب.

وعلى هذا فلم يعُد للدكتور **حمادي ذويب** متكئا على ما ذكره السيد محمد توفيق صدقي.

سادسًا- من العجيب -وهذه خطيئة علمية أخرى وقع فيها د. حمادي ذويب- أنه اتكأ على تشكيكات محمد توفيق صدقي، وتجاهل أن د. محمد توفيق صدقي قد تراجع عن كثير منها على إثر مناقشاته مع السيد محمد رشيد رضا على صفحات مجلة المنار وفي مجالسهما الخاصة؛ يقول الشيخ رشيد رضا في الرد على من عاتبه لسماحه بنشر هذه التشكيكات على صفحات المنار: ((مسألة (الإسلام هو القرآن وحده) أكبر شذوذ وقع للمترجَم - رحمه الله تعالى - وحاول إثباته والدفاع عنه هو ما عرض له من الشبهة على كون السنة ليست من أصول الدين، والاقتناع مدةً من الزمن بأن الإسلام هو القرآن وحده، فمن عمل به كان مسلمًا ولا يحتاج إلى معرفة السنة؛ لأنها كانت شريعةً مؤقتةً، ولما عرض له ذلك واقتنع به هو وصديقه الطبيب عبده إبراهيم -عفا الله عنهما- جاءاني كعادتهما وعرضاه علي، وانبرى صاحب الترجمة[1] لبيان ما قام عنده من الأدلة عليه، فأوردت عليه اعتراضات كان يشتغل بالبحث فيها زمنًا، وإنني كنت أعلم أن هذا الرأي منتشر في كثير من الأمصار التي يسكنها المسلمون، وأعلم أيضًا أن كثيرًا من المباحث الكبيرة التي تختلف فيها الأنظار لا تتمحص إلا بالكتابة والمناظرة، فلهذين السببين ولتوفير الوقت علي في تمحيص المسألة لصاحب الترجمة وصديقه بالمشافهة، اقترحت عليه أن يكتب رأيه هذا لينشر في المنار، ويعرض على علماء مصر وسائر الأقطار، وبينت له ما في الكتابة من خروج المسائل العلمية من حيز الإجمال إلى حيز التفصيل، فكتب مقال (الإسلام هو القرآن وحده) ونشرناه في المجلد التاسع من المنار (ص٥١٥ - ٥٢٤) وعلقنا عليه تعليقًا وجيزًا أشرنا فيه إلى سبق بعض الباحثين له فيه، وإلى ما سبق من مذاكراتي فيه معه ومع تِرْبه وقرينه الطبيب عبده إبراهيم، وإلى المراد بكتابته من عرضه على العلماء والباحثين، ثم قلنا: (فنحن ندعو علماء الأزهر وغيرهم إلى بيان الحق في هذه المسألة بالدلائل، ودفع ما عرض دونه من الشبهات، فإن المحافظة

---

(١) يعني د./ محمد توفيق صدقي.

على الدين في هذه العصر لا تكون بالنظر في شبهات الفلسفة اليونانية، أو شذوذ الفرق الإسلامية التي انقرضت مذاهبها، وإنما تكون بإقناع المتعلمين من أهله بحقية الدين، ودفع ما يعرض لهم من الشبهات على أصوله وفروعه الثابتة، وأهونها ما يعرض للمعتقدين المستمسكين، ككاتب هذه المقالة، فإنني أعرفه سليم العقيدة مؤمنًا بالألوهية والرسالة على وفق ما عليه جماعة المسلمين، مؤديًا للفريضة، وإنما كان إقناع مثله أهون على علماءالدين؛ لأنه يعد النص الشرعي حجةً فلا يحتاج مناظره إلى إقناعه بالألوهية والرسالة ليحتج عليه بنصوص الوحي) اهـ المراد من التعليق، وقد كتب هو أيضًا في أواخر المقالة: (فهذه أفكاري في هذه المواضيع أعرضها على عقلاء المسلمين وعلمائهم، وأرجو ممن يعتقد أنني في ضلال أن يرشدني إلى الحق، وإلا كان عند الله آثمًا).[(١)]))

ثم ذكر **الشيخ رشيد رضا** عددا ممن ردوا على د. **محمد توفيق صدقي**، وكان ردهم سببا في إعلانه التوبة مما ذكره من تشكيكات تتعلق بالسنة النبوية، ووثق تراجعه الذي قال فيه د. صدقي: ((فأنا أعترف بخطأي هذا على رؤوس الأشهاد، وأستغفر الله مما قلته أو كتبته في ذلك وأسأله الصيانة عن الوقوع في مثل هذا الخطأ مرةً أخرى، وأصرح بأن اعتقادي الذي ظهر لي من هذا البحث بعد طول التفكر والتدبر، هو أن الإسلام هو القرآن وما أجمع عليه السلف والخلف من المسلمين عملاً واعتقادًا أنه دين واجب، وبعبارة أخرى أن أصلَيْ الإسلام اللذين عليهما بُني، هما الكتاب والسنة النبوية بمعناها عند السلف، أي: طريقته صلى الله عليه وسلم التي جرى عليها العمل في الدين)).

وأستثني من ذلك السنن القولية غير المجمع عليها، وما كان له علاقة شديدة بالأحوال الدنيوية (أي التي فوضها النبي صلى الله عليه وسلم إلى الناس)، وعد منها بعض الحدود ومقادير زكاة المال والفطر، والأصناف التي تؤخذ منها، ولكن بعض ما استثناه مجمع عليه، وهو إنما ينكر كونه من أصول الدين القطعية، لا كونه منه مطلقًا[(٢)])).

---

(١) مجلة المنار، (٢١/ ٤٨٣).

(٢) مجلة المنار (٢١/ ٤٨٣). ويطيب لي في هذا المقام التنويه بجهود الشيخ محمد رشيد رضا ومجلة المنار في إحياء الاهتمام بدراسة السنة؛ وقد صرح الشيخ محمد رشيد رضا بأن بعض المناظرات التي كانت تعقد على صفحات المنار –عن السنة وقضاياها– كانت سببا في اهتمام قرائها بدراسة السنة والإقبال عليها، ومن ذلك تلك المناظرات التي جرت بين د. محمد توفيق صدقي وبعض العلماء على صفحات المنار حول حجية السنة. وفي تعليقه عليها كتب الشيخ محمد رشيد رضا: ((انتهت هذه المناظرة الطويلة التي شغلت عدة أجزاء من أربعة مجلدات من المنار في أربع سنين، ثم أوضحنا مسألة السنة، وإفادة بعض أخبار الآحاد اليقين الشرعي اللغوي، وحررنا معنى اليقين والظن في المنار بما لم نطّلع على مثله لأحد، ولله الحمد. ونقول: إن هذه المناظرة الطويلة كانت سببًا لاشتغال كثير من قرائها بعلم السنة وأصول الدين، وقد سرى ذلك منهم إلى غيرهم، فصار للسنة من الأنصار في مصر وغيرها ما لم يكن لها من قبل)). المرجع السابق.

فهل يمتلك د. **حمادي ذويب** أمانة توثيق هذا التراجع بقدر امتلاكه جرأة الزعم بأن (الفرض ما ثبت بالقرآن وحده) ونسبة هذا الزعم إلى رجل قد تراجع عنه!

خاتمة وتلخيص، يتحصل في ختام هذا المبحث: أن الإجماع منعقد على أن الفرض يثبت بالسنة كما يثبت بالقرآن، وهو ما صرح به الإمام الشافعي رضي الله عنه، وأن ما نسب للشافعي خلاف هذا افتراء مقرون بالتزوير؛ إذ نسب قائله للشافعي ما حكاه الشافعي عن خصمه، كما استند المدعي إلى قول مرجوع عنه للدكتور **محمد توفيق صدقي**، وتجاهل المدعي توبة الطبيب **محمد توفيق صدقي** التي أعلنها على الملأ في صفحات مجلة **المنار**، وهو ما يرقى إلى مستوى **الفضيحة العلمية** متكاملة الأركان!

****

الفصل الخامس

رؤى المستشرقين والتغريبيين في آراء الشافعي في مباحث المصادر والأدلة، وتفنيدها

تمهيد:

شغلت قضية (مصادر التشريع الإسلامي) الحيز الأكبر من اهتمام النقد الاستشراقي والحداثي لعلم الأصول؛ إدراكا منهم بأن مصادر التشريع هي الركيزة الأهم التي تقوم عليها هذه الشريعة، فكان لا بد أن يعنى البحث بعرض ونقد مطاعن المستشرقين ومقلديهم التغريبيين في مصادر التشريع وأدلته عند الإمام الشافعي.

((ولقد أدرك الفكر الحداثي أن العائق الأكبر في تبيئة[(١)] الحداثة والعلمانية الغربية في المجتمعات الإسلامية يكمن في هذه الأصول التي بها حفظ الإسلام، وحفظت شريعته، فاتجه رأسا إليها من الأساس؛ سعيًا في تفكيك المنهجية المعرفية الإسلامية، وهدم بنائها بمعول الفكر الغربي المعاصر؛ وذلك من خلال هدفين عامين سعى لتحقيقهما، وهما: محاولة التأكيد على ظنية ثبوت القرآن وحيًا إلهيًّا، ومن ثم ظنية ثبوت الأصول الأربعة[(٢)] أصولًا تشكل مرجعية نهائية.

والثاني، وهو مبني على الأول، محاولة التأكيد على تاريخية هذه الأصول، بمعنى: استحالة أن تكون مطلقة متعالية عن تحكم الواقع المادي في تكوينها وإنتاجها، ومن ثم محدوديتها بزمانها الذي ظهرت فيه))[(٣)].

ومما يزيد من أهمية هذا الفصل: ما كشف عنه د. **عجيل جاسم النشمي**: من أن تصور المستشرقين للأدلة ومصادر التشريع هو جوهر المشروع الاستشراقي برمته، فقد أبان عن أن كتابات المستشرقين في أصول الفقه -على قلتها- تحمل من الخطورة ما لا يقل خطورة عن كتاباتهم في العلوم الإسلامية الأخرى، بل لا نذهب بعيدا إن قلنا: إن الأفكار والتصورات التي

---

(١) أي: غرس فلسفة ومفاهيم الحداثة والعلمانية في البيئة العربية.

(٢) أي: القرآن والسنة والإجماع والقياس.

(٣) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، د. محمد بن حجر القرني، ص ٦، مجلة البيان ١٤٣٤، ط الأولى.

بنوا عليها كتاباتهم وسطروا على ضوئها آراءهم المشوشة في العقيدة والفكر الإسلاميين .. إنما بنيت على نظرتهم وتصورهم الحقيقي لمصادر التشريع الإسلامي التي تكشفها كتاباتهم في أصول الفقه.

والذي يتتبع هذه الكتابات يلحظ من أول وهلة النية المبيتة أو الجهل المكشوف. فلا تجد لهم جهودا تذكر في جزئيات أو تفصيلات أو تفريعات أصول الفقه، أو بمعنى آخر: لا تجد لهم جهودا تذكر في جانب ثمار أصول الفقه، أو عمقه الحقيقي؛ فقد تركزت جهودهم في جانب منه، وهو الأدلة، أو مصادر التشريع، وضربوا صفحا عن الجزء الآخر منه، وهو الأحكام والدلالات اللغوية وتفصيلاتها ومتعلقاتها.

وهذا المسلك منهم يشككنا في نياتهم ونتائج دراساتهم؛ ذلك أن الأحكام هي ثمرة الأدلة؛ إذ بها يتوصل إلى الحكم، فلو تكلموا في الأحكام لكان ذلك بمثابة التسليم بالأدلة التي هي أصل الثمرة والحكم، وهذا غير مسلم عندهم على إطلاقه.

فإذا تركزت جهودهم في الأصل -وهو الأدلة- وعدم التسليم بصحته، واستطاعوا التشكيك به .. فإنهم حينئذ في غير حاجة للكلام على الأحكام، فهي باطلة -تبعًا- ما دام أساسها وأصلها على تلك الصفة، وفي نفس الوقت فإن طريق الوصول إلى الحكم أو طريق الاستنباط باطل أيضا.

إلا أن هذا المسلك في الفصل بين الأدلة والأحكام مسلك خاطئ علميا؛ ذلك أن علم الأصول عنوان للأدلة الموصلة للأحكام، أو للأحكام المبنية على الأدلة، فهما -في لازم الأمر وحقيقته- شيء واحد.

ولقد أدى مسلكهم هذا في الفصل إلى الجهل بعلاقة الأحكام وصلتها بالأدلة، وأوقعهم في استنتاجات خاطئة لا يقرها منطق علمي سليم.

وفي نفس الوقت جعلهم ذلك جاهلين بصلة علم الفقه بأصول الفقه؛ إذ الفقه هو الثمرة العملية التطبيقية للأدلة، فالاستنباط الفقهي وليد الأدلة التي يبينها أصول الفقه كما يبين طريقة استخدامها للوصول إلى الأدلة الفقهية، فالفصل بينهما -والحال هذه- غير مستساغ علميا ومنطقيا.

وعلى ذلك نستطيع القول: إن استنتاجاتهم الخاطئة في مجال الفقه الإسلامي، والسيل الوافر من التهم والافتراءات عليه- إنما ابتنيت (ابتناء طبيعيا ومنطقيا) على عملية الفصل بين الأدلة والأحكام.

وما قلناه في صلة الفقه بالأصول يقال أيضا في التفسير والحديث؛ لأنه يشدهما إلى علم الأصول طريقة الاستنباط للآية والحديث في أحوال العموم والخصوص، والتقييد والإطلاق،

والإجمال والبيان، والناسخ والمنسوخ، والترجيح عند التعارض، وما إلى ذلك مما لا غنى عنه عند النظر في آية أو حديث، فالنظر في الآية والحديث يستلزم النظر في آن واحد لعلم الأصول، والفصل بينهما –والحال هذه– قطع للاستنتاج الصحيح، فإذا كان هذا الفصل خاطئا علميا ومنطقيا –كما رأينا– فإن ما ابتنى عليه –بالتالي– من اجتهادات واستنتاجات في مجالات العلوم الإسلامية خاطئة تبعا، وعليه يمكن القول باطمئنان: إن مساحة شاسعة من الهجوم الاستشراقي على الإسلام يمكن دحره ورده وتفنيده، وذلك يتم بيسر وسهولة ما دام هجومهم غير قائم على أسس علمية سليمة تتحمل ما يبنى عليها[1].

ويأتي هذا الفصل في ستة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول– انتقادات المستشرقين والمستغربين لتصور الشافعي للأدلة الشرعية، ومناقشتها:

المبحث الثاني– انتقادات المستشرقين والمستغربين لتأسيس الشافعي لحجية الأدلة الشرعية، ومناقشتها:

المبحث الثالث– رؤى المستشرقين والمستغربين لآراء الشافعي في مباحث السنة، ومناقشتها:

المبحث الرابع– انتقادات المستشرقين والمستغربين لآراء الشافعي في مباحث الإجماع، ومناقشتها:

المبحث الخامس– انتقادات المستشرقين والمستغربين لآراء الشافعي في مباحث القياس، ومناقشتها:

المبحث السادس– انتقادات المستشرقين والمستغربين لآراء الشافعي في مباحث الأدلة المختلف فيها، ومناقشتها:

المبحث الأول

انتقادات المستشرقين والمستغربين لتصور الشافعي للأدلة الشرعية، ومناقشتها

عني المنظور الاستشراقي بنقد تصور الشافعي للأدلة الشرعية؛ لما لمباحث الأدلة من مكانة مركزية في علم الأصول، وعلوم الشريعة بعامة؛ باعتبار أن الأدلة الشرعية هي موطن الحجية في الشريعة، ومن شأن الطعن فيها زعزعة هذه الحجية، وفتح المجال لعلمنة الإسلام التي يسعى هذا المنظور في تحقيقها.

---

(١) المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، د. عجيل جاسم النشمي (ص ٢٤–٢٥) بتصرف، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط الأولى ١٤٠٤ = ١٩٨٤.

فجاء هذا المبحث لعرض ونقد مطاعن المنظور الاستشراقي-الحداثي في هذا الجانب.

ويأتي الكلام في مطلبين على النحو الآتي:

المطلب الأول- الطعن في ترتيب الشافعي للأدلة الشرعية ومناقشته

المطلب الثاني- نقد اتساع مفهوم النص عند الشافعي، وتفنيده

المطلب الأول

الطعن في ترتيب الشافعي للأدلة الشرعية ومناقشته

من المقرر عند الأصوليين أن الأدلة الشرعية على مراتب، أعلاها القرآن الكريم، ثم السنة النبوية، ثم يأتي الإجماع فالقياس، فالأدلة المختلف في حجيتها بين الأصوليين، كالعرف، وشرع من قبلنا.

ويأتي هذا المطلب لعرض ونقد مطاعن المنظور الاستشاقي في ترتيب الشافعي للأدلة على هذا النحو، وذلك في فرعين: أولهما لعرض مضمون الدعوى، وثانيهما لنقدها، على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

ظهر في كتابات المنظور الاستشراقي طعن في تقسيم الشافعي للأدلة الشرعية على الترتيب المعلوم الذي يجعل من كتاب الله أعلاها رتبة، وأقواها في الحجية، ثم تتلوه بقية الأدلة، وتوسلوا بهذا الطعن إلى دعم المقولة الاستشراقية عن (بشرية الأصول) بالمعنى السلبي للـ(بشرية)، الذي يمهد لتاريخية الأصول، ووقْتيّتها، ومن ثَم الدعوة للاستغناء عنها والعدول إلى المناهج التأويلية الغربية الحديثة.

وبيان ذلك أن عامة الحداثيين قد حملوا حملة شعواء على ترتيب الشافعي للأدلة الشرعية على النحو المعروف في كتب أصول الفقه: الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس، وزعموا أن هذا الترتيب للأصول الأربعة ((عمل بشري تاريخي قام به الشافعي، ووطد أركانه الأصوليون، واستقر نتيجة انتصار الفكر الأشعري السني في القرن ٥ ه، مما أدى إلى إسكات الأصوات المعارضة واستبعادها أو احتوائها في إطار الرؤية المتغلبة))(١).

---

(١) حمادي ذويب: السنة بين الأصول والتاريخ ص ٣١٦ تأييدا لما زعمه محمد توفيق صدقي قبل تراجعه الذي سبق توثيقه وأغفله د. حمادي ذويب واقتصر على ذكر الموقف الأول –المرجوع عنه- للدكتور محمد توفيق صدقي؛ وينظر أيضا: جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص ٨١٣؛ المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، د. عبد المجيد الصغير (ص ٢٨).

ويقولُ د. **محمد أركون** عن تحديد الشافعي لمصادر التَّشريع الإسلاميِّ بأنَّها الكتابُ والسُّنَّةُ والإجماعُ والقياسُ: «هذه هي الحيلةُ الكبرى التي أتاحت شيوعَ ذلك الوهم الكبير بأنَّ الشَّريعةَ ذات أصل إلهيٍّ»[١].

وظاهر أن هذه الدعوى تأتي في سياق أنسنة علم الأصول، التي تعني –في المآل– عزل الأصول الشرعية عن ربانية المصدر، وهو ما يأتي الجواب عنه في الفرع الآتي.

الفرع الثاني

الرد على الشبهة

ظاهر أن هذه المزاعم تحاول تقرير بشرية الترتيب المعروف للأدلة الشرعية: الكتاب، السنة، الإجماع، القياس، على نحو ربما يفضي بالتدريج إلى دعم القول ببشرية الأدلة والشريعة ذاتها، وهو القول المصرح به في كتابات المستشرقين، وأظهرته بعض الكتابات الحداثية، مثل كتابات د. **نصر حامد أبي زيد**، آنفة الذكر، وهي كتابات تردد ما قاله المستشرقون بلا خجل، فكلام د. **نصر حامد أبي زيد** عن تطور القرآن الكريم في الواقع[٢] هو ترديد –بعبارات مختلفة– لما زعمه المستشرق الألماني نولدكة من تطور القرآن الكريم عبر ١٥٠ سنة. وهو نتيجة إعمال نظرية التطور الداروينية في المجال الثقافي دون استثناء للنص الديني، وكان د./ **أمين الخولي** من أوائل الباحثين العرب الذين تأثروا بهذه الرؤية الاستشراقية في الدراسات القرآنية[٣]، وفتَح الباب لمن جاء بعده من الحداثيين العرب، خاصة تلميذه د. محمد أحمد خلف الله، ود. نصر حامد أبو زيد.

وهذا الزعم –بشرية ترتيب الأدلة– مردود بما ورد في السنة النبوية الشريفة من مراعاة هذا الترتيب، كما جاء في حديث معاذ[٤] المشهور، ونصه: ((أنه – صلى الله عليه وسلم – لما أراد أن يبعث معاذا إلى اليمن، قال له : كيف تقضي إذا غلبك قضاء ، قال: أقضي بكتاب الله ، قال فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : بسنة رسول الله ، قال : فإن لم تجد ؟ قال: اجتهد رأيي ولا آلو ، فضرب صدره وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لما يرضاه رسول الله))[٥].

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي (٢٩٧).

(٢) يراجع كتاب: مفهوم النص، ص ١٢-٢٢.

(٣) في تعليقه على مادة (تفسير) في دائرة المعارف الإسلامية الاستشراقية.

(٤) هو: معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي، أبو عبد الرحمن، مشهور، من أعيان الصحابة، شهد بدرا وما بعدها، وكان إليه المنتهى في العلم بالأحكام والقرآن، مات بالشام سنة سبع عشرة أو ثماني عشرة .

انظر عنه: تقريب التهذيب ١٩١/٢، وإكمال الكمال ٤٧/١، والتاريخ الصغير للبخاري ٧٤/١، والطبقات الكبرى لابن سعد ٥٨٣/٣.

(٥) رواه أبو داود ٣٢٧/٢، برقم ٣٥٢٩. والترمذي ٦١٦/٣، برقم ١٣٢٧ . وأحمد ٢٤٢/٥، برقم ٢٢١٥٣. =

وإنما لم يذكر الإجماع في الحديث؛ لأنه لا معنى لاتفاق الفقهاء مع وجود النبي صلى الله عليه وسلم وإمكان الرجوع إليه لمعرفة الحكم الشرعي المراد بيانه؛ إذ الحجة حينئذ تكون في كلام النبي صلى الله عليه وسلم، فلا ينعقد الإجماع في حياته صلى الله عليه وسلم؛ ولهذا جاء في تعريف الإجماع أنه «اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في عصر على أي أمر كان»[1].

وعلى هذا فالقرآن أصل الأصول بلا منازع؛ فكان أحق بتقدمه؛ ولذا كان المصدر الأول من مصادر التشريع .

والسنة شارحته ، ومبينة مجمله ، وقد تستقل بتشريع أحكام لم ينص عليها فيها؛ لذلك كانت المصدر الثاني .

وأما المصدر الثالث، فهو الإجماع ، ومعناه : «اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في عصر على أي أمر كان »[2].

وإنما تأخر الإجماع في المرتبة عن الكتاب والسنة؛ لكونه راجعًا إليهما وكاشفًا عن دليل منهما؛ إذ لا بد للإجماع من مستند يستند إليه المجمعون، وهذا المستند إما نص من الكتاب، أو من السنة .

وحتى لو جوزنا أن يكون مستند الإجماع قياساً من الأقيسة، فلا إشكال؛ لأن القياس إثبات للحكم بمعنى النص ، فهو راجع للنص أيضا.

ثم يأتي القياس في المرتبة الرابعة بعد الكتاب والسنة والإجماع.

والدارمي ٧٢/١، رقم ١٦٨ . والطبراني في الكبير ١٧٠/٢٠ برقم ٣٦٢ . وقد ضعفه البعض لكونه مرويا عن ناس من أصحاب معاذ، فعدوا هذا من الجهالة الموجبة للضعف، والصواب خلافه؛ لأن أصحاب معاذ من الثقات الأثبات، فلا يضر الجهل بأعيانهم، كالجهل بأعيان الصحابة . قال ابن القيم في إعلام الموقعين: " فهذا حديث وإن كان عن غير مسمين فهم أصحاب معاذ، فلا يضره ذلك؛ لأنه يدل على شهرة الحديث وأن الذي حدث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ، لا واحد منهم، وهذا أبلغ في الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدين والفضل والصدق بالمحل الذي لا يخفى ؟ ولا يعرف في أصحابه متهم ولا كذاب ولا مجروح؛ بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم لا يشك أهل العلم بالنقل في ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث، وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث، فاشدد يديك به ." انظر إعلام الموقعين ٢٠٢/١

وأقول: يضاف إلى هذا أن هذا من الأحاديث التي تستغني عن الإسناد بشهرتها بين أهل العلم، وإطباقهم على العمل بها، وهذا مدرك دقيق، خفي على كثير من المنتسبين للعلم في هذا الزمان.

ووجه الدلالة من الحديث أن النبي — صلى الله عليه وسلم – أقر معاذا على العمل بالاجتهاد و الرأي ، كما أقره علي العمل بالكتاب والسنة ، فدل هذا علي مشروعية العمل بالقياس ووجوبه، كالعمل بالكتاب والسنة . ينظر: أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير ٢٧/٤-٢٨

(٢) انظر جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني ١٧٦/٢، القاهرة ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط الثانية.

(٢) انظر جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني، المرجع السابق.

وقد يقول قائل : إذا كان القياس راجعا إلى النص – كالإجماع – فلِم قدم الإجماع عليه ؟

والجواب : أن الإجماع – وإن كان راجعا إلى النص كالقياس – إلا أنه تميز بمزايا اقتضت تقدمه على القياس في المرتبة ، وهذه المزايا هي :

١ـــ أن الإجماع حجة قطعية (١) عند الجمهور ، بخلاف القياس، فإنه حجة ظنية (٢) في الأعم الأغلب؛ لابتنائه على إعمال النظر والاجتهاد، والقطعي أعلى مرتبة من الظني.

٢ـــ والمزية الثانية مما يقتضي تقدم الإجماع على القياس في المرتبة ، أن الإجماع – وإن حصل في حجيته نزاع – إلا أن دائرة النزاع فيه أضيق من دائرة النزاع في القياس . كما أن عامة المنازعين في الإجماع ليسوا من أهل السنة (٣)، بخلاف القياس ، فقد نازع فيه عدد من أهل السنة، وهؤلاء – وإن كان مذهبهم ضعيفا – إلا أن كونهم من أهل السنة يجعل الخلاف في القياس أقل ضعفا من الخلاف في الإجماع، وما كان الخلاف فيه أشد ضعفا – وهو هنا الإجماع – مقدم في المرتبة على ما كان الخلاف فيه أقل ضعفا، وهو هنا القياس.

والسبب في هذا أن شدة ضعف الخلاف أقرب إلى العدم ، والعدم هنا هو الاتفاق ، وعلى هذا، يكون الكلام في حجية الإجماع أقرب إلى الاتفاق على الحجية من الكلام في حجية القياس ، مما يدعو إلى تقدم الإجماع في المرتبة على القياس .

٣ ـــ المزية الثالثة الداعية لتقديم الإجماع : أن الإجماع حجة تدل على الحكم مباشرة من غير واسطة ، فنتيجة الإجماع – وهي ثبوت الحكم – تتحقق بمجرد اتفاق المجمعين على الحكم ، وإن لم نعلم المستند الذي بنوا عليه إجماعهم.

وأما القياس ، فدلالته على الحكم ليست مباشرة ، بل هي دلالة بواسطة ، ويمكن وصفها بأنها دلالة مركبة؛ إذ يفتقر القياس إلى وجود أصل يقاس عليه ، ومعرفة الحكم الثابت فيه ، ووجود وصف يشترك فيه الأصل المقيس عليه والفرع المقيس، حتى يتأتى إثبات مثل حكم الأصل للفرع.

---

(١) القطع: يطلق على معنيين: أحدهما: نفي الاحتمال أصلا ، وعليه: فالقطعي ما لا يقبل احتمال النقيض . والمعنى الثاني: نفي الاحتمال الناشئ عن دليل . ولإطلاق القطع على المعنيين يستعمل العلماء العلم القطعي في معنيين:
أحدهما: ما يقطع الاحتمال، كالمحكم والمتواتر ، والثاني: ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور . فالأول يسمونه علم القطع ، والثاني علم الطمأنينة.
انظر توضيح التنقيح لصدر الشريعة وحاشيته التلويح لسعد الدين التفتازاني في موضعين:
الأول: نهاية حكم الخاص ١ / ٧٩ ، والثاني في نهاية التقسيم الثالث ١/ ٣٢٢، ٣٢٣ طبعة المكتبة التوفيقية بمصر، وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٢/ ١٣٣٣.

(٢) الدليل الظني: يعرف معناه من معنى الظن ، والظن: تجويز أمرين أحدهما أرجح من الآخر ، وعليه، فالدليل الظني ما ترجح به المعنى الذي دل عليه الدليل، مع كونه يحتمل النقيض احتمالا مرجوحا.
انظر كتاب حدود أصول الفقه للتفتازاني ورقة ٢ (مخطوط بمكتبة الأزهر) ، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٢/ ١١٥٣ ـــ ١١٥٥.

(١) انظر الإحكام للآمدي ٢٦٦/١.

ولا شك أن ما يدل على الحكم مباشرة مقدم في المرتبة على ما يفتقر – في دلالته – إلى واسطة.

٤ ــ المزية الرابعة : أن القياس لا يُثبِت أصلَ الحكم، بل أصل الحكم ثابت قبل القياس إما بنص ، وإما بإجماع، ثم يأتي القياس فيعمم الحكم الثابت قبله ، أي : ينقل الحكم من خصوص المسألة التي تناولها النص أو الإجماع ليعم به كل محل اشترك مع المحل الأصلي في علة الحكم؛ ولهذا شاع في كتب الأصوليين عبارة : «القياس مظهر لا مثبت».

أي : مظهر لحكم الأصل في كل محل وجدت فيه نفس العلة ، لا أنه مثبت للحكم ابتداءً[١].

هذا هو الترتيب بين القياس والإجماع من حيث المرتبة، وأما من حيث التاريخ، فالعمل بالقياس سابق على العمل بالإجماع؛ لأن العمل بالقياس قد جرى في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وأما الإجماع، فلم ينعقد أصلا في حياته صلى الله عليه وسلم؛ لأن العمل به في حياته لا فائدة منه مع نزول الوحي بأحكام الوقائع .

ولا يفهم من الكلام السابق في بيان تأخر مرتبة القياس عن الأدلة الثلاثة أن هذا يقلل من أهمية القياس ، بل الغرض من البحث السابق بيان موقع القياس بين أدلة الشرع الحنيف ، فكان لا بد من ترتيبها بحسب قوتها في الدلالة على الأحكام.

ولما كانت الأدلة الثلاثة ــ أعني : الكتاب والسنة والإجماع ــ أقوى في الدلالة كان لابد من تأخيرالقياس عنها ، وليس في هذا تقليل لأهميته، بل القياس ذو خطر عظيم ومنصب جليل في هذه الشريعة الغراء؛ فالقياس دليل شرعي، وهو المصدر الرابع بعد الكتاب والسنة والإجماع؛ ومن ثم، تثبت به الأحكام الشرعية ويجب العمل بمقتضاه، متى انعدم ما فوقه من الأدلة الثلاثة، فالمجتهد متى غلب على ظنه مساواة الفرع للأصل في علة حكمه، ولم يكن هناك مانع يمنع من إثبات حكم الفرع للأصل، وجب عليه أن يحكم للفرع بمثل حكم الأصل، وأن يفتي بذلك، إن استفتي عن المسألة محل الحكم، كما أنّ على جميع المكلفين العمل بهذا الحكم[٢] .

وهذه المعاني قد كانت معقولةً من جهة الاستنباط في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ومن أجله أمر معاذٌ بالاجتهاد فيما يرد عليه من الحوادث.[٣]

---

(١) انظر في هذا: توضيح التنقيح لصدر الشريعة مع حاشية التلويح للتفتازاني ١/ ١٥٢ ــ ١٥٣ ، القاهرة المكتبة التوفيقية. وانظر: بلوغ السول في مدخل علم الأصول ، للعلامة الشيخ محمد حسنين مخلوف العدوي المالكي الأزهري ، بتحقيق نجله العلامة المحقق: حسنين محمد مخلوف مفتي الديار المصرية الأسبق ص ١٣-١٧، القاهرة ، طبعة مصطفى البابي الحلبي ، طَ الثانية سنة ١٣٨٦هـ ، ١٩٦٦م.

(٢) انظر نبراس العقول ص ٦

(٣) الفصول في الأصول للجصاص ٤/٢٦٠-٢٦١

وعلى هذا النحو جاء ترتيب الشافعي للأدلة كما يظهر في قوله مثلا:

((والعلم من وجهين: اتباع، واستنباط، والاتباع: اتباع كتاب، فإن لم يكن فسنة، فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا، لا نعلم له مخالفا، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل، فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم يكن فقياس على قول عامة سلفنا، لا مخالف له، ولا يجوز القول إلا بالقياس، وإذا قاس من له القياس فاختلفوا، وسع كلا أن يقول بمبلغ اجتهاده، ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده بخلافه، والله أعلم))(1).

ومنه يظهر بطلان مزاعم المنظور الاستشراقي بشأن اختراع الشافعي ترتيبَ الأدلة الشرعية الأربعة، ويظهر أن هذا الترتيب لم يبتكره الشافعي من عندياته، وإنما قرره بناء على ما جرى عليه عمل الأمة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

كما يظهر فساد قول د. **محمد أركون** -عن تحديد الشافعي لمصادر التَّشريع الإسلاميِّ بأنَّها الكتابُ والسُّنَّةُ والإجماعُ والقياسُ-: «هذه هي الحيلةُ الكبرى التي أتاحت شيوعَ ذلك الوهم الكبير بأنَّ الشَّريعةَ ذات أصل إلهيٍّ»(2).

وأمثال هذه الجمل المبتورة هي من ديدن الفارغين من العلم، فهم يصفون عمل الفقهاء بأنه:(اجتهاد بشري)، ولا يكملون العبارة : (أنه اجتهاد بشري في نص إلهي).

ناهيك عما في هذه الأوصاف المتجنية من تفتيش متعسف في نية الشافعي، وجزم بأنه سلك هذا المسلك من باب الحيلة، حاشاه رضي الله عنه، وهو الإمام العلم المشهود له بالصدق والأمانة.

****

---

(1) اختلاف الحديث، للشافعي، (8/ 620)

(2) تاريخية الفكر العربي الإسلامي (297).

المطلب الثاني

نقد اتساع مفهوم النص عند الشافعي، وتفنيده

في سياق نقد (مفهوم النص) عند الشافعي .. نسب المنظور الاستشراقي إلى الشافعي أنه عمل على توسيع نطاق النصوص؛ باستخدام عدة آليات توصل بها الشافعي –وفقا لهذه الدعوى– إلى دعم حجية النصوص وتقييد حركة العقل.

وفي الفرعين الآتيين يعنى هذا المطلب بعرض ونقد هذه الدعوى على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

مفاد هذه الدعوى: أن الشافعي وسع من دائرة النص، بإثباته حجية أخبار الآحاد، وقرر حجية الإجماع، وأكسبه قوة النص[1].

يقول **د. علي مبروك**: ((والحق أن تمييز الشافعي بين علم إحاطة في الظاهر والباطن يكون من النص وعلم إحاطة في الظاهر فقط يأتي من القياس؛ إنما يرتبط بموقف يتعالى بالنص على حساب الاجتهاد، حتى ولو كان اجتهادا عليه.

وهنا يشار إلى أن مفهوم النص عند الشافعي قد راح ينبني عبر آليتي: التوسع والإلحاق)) [2].

وظاهر أن هذا الكلام له صلة بما طعن به د. **نصر حامد أبو زيد** في تقسيم الحكم عند الشافعي، وتبين لنا فيما سبق أن مرجعه إلى كلام المستشرقين.

الفرع الثاني: نقد مضمون الدعوى

هذه الدعوى مدفوعة بأن الشافعي كشف عن حجية هذه الأدلة بأدلة جديدة تثبت حجيتها، وأن الشافعي لم يخترع هذه الحجية من عندياته كما يوهم كلامهم، لأن الفقيه لا يضع الحجية من عند نفسه، بل يكشف عنها، ويقررها بالأدلة، أما واضع الحجية فهو الشارع، ومن ثم لا يقال: إن إظهار الفقيه لحجية الخبر توسيع للنص، وإنما هو كشف عما هو نص ذو حجية مستمدة من الشرع لا من عمل الفقيه.

وأما كلام د. **علي مبروك** المتقدم فيظهر منه أنه لم يفهم مراد الشافعي؛ لأن الشافعي لم يقل: إن علم الإحاطة هو المستفاد من النص وعلم الظاهر هو المستفاد من القياس، كما فهم د. علي مبروك، بل جعل الشافعيُّ علم الإحاطة في الظاهر والباطن مستفادا من نص الكتاب وخبر العامة،

---

(١) جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص ٨١٣.

(٢) ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أقنعة التقديس، ص ٩٤

وعلم الظاهر مستفادا من خبر من ظهر صدقه، فيكون خبر الآحاد الذي لم يصل إلى حد خبر العامة (= المتواتر فيما يظهر) من علم الظاهر أيضا، فلا يقتصر علم الظاهر على القياس فقط كما زعم د. علي مبروك بناء على فهم سقيم لكلام الشافعي.

والدليل على هذا من كلام الشافعي قوله في باب (الحجة في تثبيت خبر الواحد) من الرسالة:

((فإن قال قائل: هل يفترق معنى قولك: حجة؟

قيل له: إن شاء الله نعم.

فإن قال: فَأَينْ ذلك؟

قلنا: أما ما كان نصَّ كتاب بيِّن أو سنةٍ مجتمع عليها فيها مقطوع، ولا يسع الشكُّ في واحد منهما، ومن امتنعَ من قبوله استُتِيب.

فأما ما كان من سنة من خبر الخاصة الذي يختلف الخبر فيه، فيكون الخبر محتملاً للتأويل، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد: فالحجة فيه عندي أن يلزم العالمين حتى لا يكون لهم ردُّ ما كان منصوصاً منه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول، **لا أن ذلك إحاطةٌ** كما يكون نص الكتاب وخبرُ العامة عن رسول الله [صلى الله عليه وسلم].

ولو شك في هذا شاكٌّ لم نقل له: تب، وقلنا: ليس لك – إن كنت عالماً – أن تشك، كما ليس لك الا أن تقضي بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن فيهم الغلط، **ولكن تقضي بذلك على الظاهر** من صدقهم، والله ولي ما غاب عنك منهم.)) [١]

وهو صريح في أن الشافعي يجعل خبر الآحاد مفيدا لعلم الظاهر لا لعلم الإحاطة في الظاهر والباطن، فيبطل ما زعمه د. علي مبروك من أن الشافعي يتعالى بالنص على الاجتهاد.

كما تبطل مزاعم توسيع الشافعي من دائرة النص؛ لأن النص هو كلام الشارع، لا كلام الفقيه ولا عمله.

ولا أرى هذه المزاعم إلا منبثقة من اصطلاحات بعض الألسنيات الغربية الحديثة في مرحلة ما بعد الحداثة؛ إذ تعطي مصطلح (النص) معنى مختلفا عن (النص) الذي عرفه العرب والمسلمون، وهذا المعنى (ما بعد الحداثي) شديد الاضطراب، ومن الصعوبة تحديده بدقة، غير أنه يشبه أن يكون: (الأفكار السائدة المستقرة في المجتمع)، ويسميه بعضهم بالنص، ويسميه بعضهم: الخطاب، وهو المشهور عن ميشيل فوكو، وله فيه كتاب (نظام الخطاب)[٢].

ومن المعلوم أن هذه الاصطلاحات في حالة سيولة مستمرة، وتبدل وتقلب لا نهاية لهما، وتختلف اختلافا بينا بحسب رؤية الفيلسوف أو الألسني، ورغم هذا قلدهم بعض الكتاب العرب

---

(١) الرسالة ص ٤٦١-٤٦٢

(٢) يراجع كتاب: مفهوم النص، مقدمة الكتاب، ص ١٢-٢٢.

تقليدا معيبا حين أشاعوا هذه المفاهيم بطريقة تلبس على القارئ العربي الذي لا يعرف أنهم يستعملون مفهوم (النص) وأشباهه بدلالة غير التي يألفها القارئ العربي، ثم لا يفصحون عن مرادهم بالمفهوم وأنهم يقلدون فيه فيلسوفا أو مفكرا بعينه من فلاسفة ومفكري ما بعد الحداثة: أمثال **دريدا** وميشيل **فوكو**.

والعجيب: أنهم يحاكمون أئمة الإسلام إلى هذه المفاهيم -ما بعد الحداثية السائلة- التي لا انضباط لها حتى في بيئتها الأصلية؛ يقول د. عبد المجيد الصغير: ((الطروحات الإيديولوجية المعلنة -أو المضمرة- العالقة بذلك الخطاب (الاستشراقي) لم تكن لتسمح له باستيعاب كل مكونات الفكر الأصولي في الإسلام ولا الوقوف على أبعاده؛ **اعتبارا لقصور المناهج** التي ورث الاستشراق القديم معظمها عن القرن التاسع عشر وتكيف هذه المناهج مع إيديولوجية غزو (الشرق المريض)، واعتبارا -كذلك- لتهافت الفكر الاستشراقي المعاصر على ذلك الزخم من المناهج المحدثة **والتي لما تثبت نجاعتها في محيطها** الأوربي، فضلا عن انطباقها على سائر التجارب الإنسانية الأخرى(١))).

خاتمة وتلخيص: يتلخص مما سبق: أن الفقيه مثبت، لا مخترع للأدلة، ولا موسع لها، فالشافعي أسبغ الحجية على ما ثبتت حجيته، ولم يخترع حجية لدليل لا حجية له، ومن ثم يبطل ما نسبه المنظور الاستشراقي إلى الشافعي من اتساع مفهوم النص، كما أن المنظور الاستشراقي استعمل مفهوم النص استمدادا من المعجم الفلسفي الفرانكفوني، وهو مفهوم يغاير مفهوم النص في استعمال الأصوليين وعلماء المسلمين.

***

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (ص ٢٠-٢١) بتصرف.

المبحث الثاني

انتقادات المستشرقين والمستغربين لتقرير الشافعي حجية الأدلة الشرعية، ومناقشتها

من المعلوم أن مبحث الحجية يعد من أهم المباحث في علم الأصول، بل في علم الشريعة بعامة؛ لأن حجية الأدلة الشرعية هي مناط الوجوب والإلزام، وبدونها تبقى الشريعة مجرد نظام أخلاقي يستمد منه المؤمن به زادا روحيا لا أكثر، وهو الوضع الذي يراد للدين أن يكونه في إطار ما يُسعى فيه من علمنة الدين.

لذا شغلت مباحث (حجية الأدلة) حيزا مهما في الكتابات الساعية في تحقيق علمنة الدين والشريعة؛ لأن الطعن في حجية الأدلة الشرعية يمهد السبيل لعمليات (نزع القداسة) التي تمثل جوهر العلمنة.

ويأتي هذا المبحث لعرض ونقد مطاعن المنظور الاستشراقي–الحداثي في حجية الأدلة الشرعية.

ويأتي الكلام فيه على ثلاثة مطالب على النحو الآتي:

المطلب الأول– الطعن في تأسيس الشافعي لسلطة النص، وتفنيده.

المطلب الثاني– الطعن في تأسيس الشافعي لمبدأ تضمن النص حلولا لكل المشكلات، وتفنيده.

المطلب الثالث– الطعن في تأصيل الشافعي لحجية العمل بالظن، ومناقشته[1].

المطلب الأول

الطعن في تأسيس الشافعي لسلطة النص، وتفنيده

في إطار دعم مقولة (بشرية الشريعة) ظهر في كتابات المنظور الاستشراقي عبارة (سلطة النص)، وتقدم بيان المراد بها، وأنها من نتاج فلسفات ما بعد الحداثة. ويأتي هذا المطلب لعرض ونقد التوظيف الحداثي لمقولة (سلطة النص) في نقد أصول الشافعي، وذلك في فرعين على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون دعوى (تأسيس الشافعي لسلطة النص)

تقدم أن عبارة (سلطة النص) قد استوردها المنظور الحداثي من المعجم الفلسفي الغربي، خاصة: الفرانكفوني، وأن المراد بها: أن النص ليس له حجية ذاتية، وإنما يستمد سلطته (أو: حجيته) من أسباب خارجية مصطنعة، تراكمت عبر المراحل التاريخية.

---

(١) جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص ٨٠٢.

وقد عملت قراءات المنظور الاستشراقي على توظيف هذه المقولة (سلطة النص)(١) في نقد أصول الشافعي، فطعنت العديد من القراءات الاستشراقية-الحداثية فيما أسمته: تأسيس الشافعي لسلطة النص(٢)، وهو الذي عبر عنه د. محمد أركون بأن الشافعي هو أول من رسخ هيمنة العقيدة والشريعة على الحياة(٣).

ويرى د./ **نصر حامد أبو زيد**: أن أحد أبرز الأسباب الأساسية التي جعلت النص الديني يغمر الحياة .. يتمثل في هذا العقل الفقهي الذي دشنه الشافعي: من خلال تأسيس سلطة للنصوص تشمل نطاقاتها سائر مجالات الحياة، بعدما قام الشافعي بتحويل النص الشارح [السنة] إلى نص أصلي، وأضفى عليه درجة المشروعية نفسها، ثم وسع مفهوم (السنة)؛ بأن ألحق به الإجماع، كما ألحق به العادات، وقام بربط الاجتهاد / القياس بكل ما سبق ربطا محكما، ما يعني تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته، وإهدار خبرته، والسعي إلى المحافظة على المستقر والثابت، وتكريس الماضي؛ بإضفاء طابع ديني أزلي عليه. (٤)

وجعل د. محمد عابد الجابريّ الشافعي هو «المشرِّع الأكبر للعقل العربيّ»؛ لأنَّه جعل: «النَّصّ هو السُّلطة المرجعيَّة الأساسيَّة للعقل العربيّ وفاعليَّاته»(٥).

ولأن الشافعي قيّد الرأي بقيود رجحت كفة أصحاب الأثر؛ باعتبار أن ممارسة الرأي تتوقف على الأثر في نظرية الشافعي الأصولية(٦).

الفرع الثاني

نقد دعوى تأسيس الشافعي سلطة النص

تقدم بيان أن نصوص الكتاب والسنة ناطقة بحجية النص من قبل أن يأتي الشافعي، وأن الشافعي مقرر لا منشئ.

كما تقدم بيان تلاعب القراءات الاستشراقية-الحداثية بمفهوم النص، واستبطانها مفاهيم الألسنيات الغربية (ما بعد الحداثية)، وإقحامها المتعسف لهذه المفاهيم في نقد مفهوم **النص** عند المسلمين.

ونضيف هنا: أن الذي رسخ هيمنة العقيدة والشريعة على الحياة هو كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المأمور بطاعتهما من قَبل أن يأتي الشافعي رضي الله عنه .

(١) وكتب بعضهم تحت هذا العنوان؛ مثل: عبد الهادي عبد الرحمن في كتابه: (سلطة النص)، ونظمت العديد من المؤتمرات بهذا العنوان أيضا.

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ١٢

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي (٧٤).

(٤) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ١٢

(٥) الجابري تكوين العقل العربي (١٠٥)، بنية العقل العربي للجابري (٢٢).

(٦) تكوين العقل العربي ص ١٠٦

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥].

قال الشَّوكانيُّ- رحمه الله: «وفي هذا الوعيد الشَّديد ما تقشعرُّ له الجلودُ، وترجف له الأفئدةُ؛ فإنَّه أوَّلاً أقسم- سبحانه- بنفسه مؤكِّدًا لهذا القسم بحرف النفي بأنَّهم لا يؤمنون، فنفى عنهم الإيمان حتى يحصل لهم تحكيمُ رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ثمَّ لم يكتف- سبحانه- بذلك حتى قال: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ﴾ [النساء: ٦٥]؛ فضمَّ إلى التَّحكيم أمرًا آخر؛ وهو عدمُ وجود حرج في صدورهم؛ فلا يكون مجرَّد التَّحكيم والإذعان كافيًا حتى يكون من صميم القلب عن رضا واطمئنان وانشراح قلب وطيب نفس، ثمَّ لم يكتف بهذا كلِّه؛ بل ضَمَّ إليه قولَه: ﴿وَيُسَلِّمُوا﴾؛ أي: يذعنوا، وينقادوا ظاهرًا وباطنًا.

ثمَّ لم يكتف بذلك؛ بل ضَمَّ إليه المصدرَ المؤكِّد، فقال: ﴿تَسْلِيمًا﴾؛ فلا يَثْبُتُ الإيمان لعبد حتى يقع منه هذا التَّحكيم، ولا يجد الحرجَ في صدره بما قُضي عليه، ويسلِّم لحكم الله وشرعه تسليمًا لا يخالطُه ردٌّ، ولا تشوبه مخالفة»[1]

وقال صلى الله عليه وسلم: «**عليكم بسنَّتي وسنَّة الخلفاء الرَّاشدين المهديِّين، عضّوا عليها بالنَّواجذ**»[2].

وقال النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم :«**قد تركتُكم على البيضاء ليلُها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلَّا هالكٌ**»[3]

قال عمر بن عبد العزيز رحمه الله: «سَنَّ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم وولاةُ الأمر بعدَه سُنَنًا الأخذُ بها اتِّباعٌ لكتاب الله، واستكمالٌ لطاعة الله، وقوَّةٌ على دين الله، ليس لأحد من الخلق تغييرُها، ولا تبديلها، ولا النَّظر في شيء خالَفَها؛ مَن اهتدى بها فهو مهتد، ومن استنصر بها فهو منصور، ومن تركها اتَّبع غيرَ سبيل المؤمنين، وولَّاه اللهُ ما تولَّى، وأصلاه جهنمَ وساءت مصيرًا»[4].

وقال الإمام ابن تيمية رحمه الله : «جماع الفرقان بين الحقِّ والباطل والهدى والضَّلال والرَّشاد

(١) فتح القدير، للشوكاني، (١/٤٨٤).
(٢) رواه الترمذي (٢٦٠٠) وأبو داود (٣٩٩١) وصححه الألباني في صحيح الجامع (٤٣١٤).
(٣) سنن ابن ماجه (٤٣) وصححه الألباني في صحيح الجامع (٧٨١٨).
(٤) حلية الأولياء (٦/٣٢٤).

والغيّ وطريق الشقاوة والهلاك: أن يجعل ما بعث الله به رسلَه وأنزل به كتبَه هو الحقّ الذي يجب اتِّباعُه؛ وبه يَحصلُ الفرقانُ والهدى، والعلم والإيمان؛ فيُصَدَّق بأنَّه حقٌّ وصدقٌ، وما سواه من كلام سائر الناس يُعْرَضُ عليه؛ فإن وافقَه فهو حقٌّ، وإن خالفَه فهو باطلٌ»(١).

وما كان للشافعي أن يعارض برأيه قضاء الله ورسوله، قال البخاريُّ- رحمه الله: سمعت الحميديَّ يقول: كنَّا عند الشَّافعيِّ، فأتاه رجل فسأله عن مسألة.

فقال: قضى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا.

فقال رجل للشافعي: ما تقول أنت؟!

فقال: سبحان الله! تراني في كنيسة! تراني في بيعة! ترى على وسطي زنارا؟! أقول لك: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنت تقول: ما تقول أنت؟!(٢).

وقال الرَّبيعُ بنُ سليمان- رحمه الله: سأل رجلٌ الشَّافعيَّ عن مسألة، فقال: يروى فيها كذا وكذا عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم.

فقال له السَّائلُ: يا أبا عبد الله تقول به؟

فرأيت الشَّافعيَّ أرعد وانتفض، فقال: «يا هذا، أي أرض تقلُّني، وأي سماء تظلُّني، إذا رويتُ عن النَّبيِّ صلى الله عليه وسلم حديثًا فلم أقل به؟ نعم على السّمع والبصر، نعم على السَّمع والبصر»(٣).

ومنه يعلم بطلان ما زعمه د. **محمد عابد الجابري** من كون الشافعي هو المشرع الأكبر للعقل العربي؛ لأن هذا الزعم يفترض في الشافعي قدرات لو كانت تنبغي لبشر لما كانت تنبغي إلا لبشر واحد هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، فضلا عما في هذا الزعم من اتهام الأمة بالانسياق وراء رجل بشَّرَ الناس بسلطة النص التي لم تكن موجودة قبله، وصدقته الأمة طيلة هذه القرون، وسلمت بأن سلطة النص لم تكن مقررة قبل الشافعي منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وهو كلام من السذاجة بحيث يندهش المرء من صدوره من مفكر كالجابري.

ولهذا لا يوافق البحث على ما وصف به د. الجابري الشافعي من أنه "المشرع الأكبر للعقل العربي" استنادا إلى أن الشافعي ((لم يحصر اهتمامه في الجوانب البيانية البلاغية في القرآن، بل اهتم

(١) مجموع الفتاوى (١٣/١٣٥).
(٢) تاريخ دمشق (٥١/٢٨٧)، أحاديث في ذم الكلام وأهله (٢/١٣).
(٣) الفقيه والمتفقه (١/٢١٨)، حلية الأولياء (٩/١٠٦).

أيضا، وبكيفية خاصة، بالمضامين التشريعية في الخطاب القرآني، وبكيفية استخلاص واستنباط هذه المضامين، وبذلك كان بحق أول واضع لقوانين تفسير الخطاب البياني[١]))

وفي ظني أن هذه عبارة استشراقية المنبت، ومما يرجح هذا أن وجدنا المفكر الحداثي -الأمريكي من أصل باكستاني- **فضل الرحمن** يردد نفس المقولة فيقول: ((فبحلول منتصف النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، ظهر كم هائل من الأحاديث، زُعم أنها تعود إلى النبي (صلى الله عليه وسلم). وقد هاجم الشافعي، **الذي يعد، عن حق، المشرع الأول** الذي وضع أسس الفقه في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، المنهجية السائدة، ووضع قواعد، بمقاييس واسعة، لقبول الأحاديث في الفقه))[٢].

وقد علم بالتجربة المتكررة: أن تردد المقولة في الكتابات الحداثية -خاصة مع تباعد الديار واعتماد د. **الجابري** على الكتب المترجمة وتأخر ترجمة كتب د. **فضل الرحمن**- يشير إلى الأصل الاستشراقي لها.

وهذه العبارة وأشباهها هي -فيما يرى البحث- عبارات ظاهرها الإعجاب، وباطنها العلمنة ونزع القداسة عن هذه الشريعة المطهرة، وتشبيه علمائها برجال الكهنوت الذين شرعوا لأتباعهم من الدين ما لم يأذن به الله، مع تجاهل البون الشاسع بين عمل الأئمة المجتهدين وصنيع الكهنوتيين المبدلين لشرائع رب العالمين، فكان لا بد من التصدي لهذا الكيد العلماني بالتتبع والنقد والتفنيد؛ ذبًّا عن هذه الشريعة المطهرة وحمَلَتها من أئمة الهدى.

وعليه فيبطل كل زعم يدعي تأسيس الشافعي ما يسمى بـ(سلطة النص).

وما أروع قول ابن القيِّم - رحمه الله- في مثل هذا المقام:

«سبحان الله؛ ماذا حُرِمَ المعرضون عن نصوص الوحي واقتباس الهدى من مشكاتها من الكنوز والذَّخائر!! وماذا فاتهم من حياة القلوب، واستنارة البصائر؟!

قنعوا بأقوال استنبطوها بمعاول الآراء فكرًا.

وتقطَّعوا أمرَهم بينهم لأجلها زُبُرًا.

وأوحى بعضُهم إلى بعض زخرفَ القول غرورًا، فاتَّخذوا لأجل ذلك القرآن مهجورًا.

درست معالمُ القرآن في قلوبهم، فليسوا يعرفونها، ودثرت معاهدُه عندَهم فليسوا يعمرونها.

ووقعت أعلامُه من أيديهم، فليسوا يرفعونها.

وأَفَلَتْ كواكبُه من آفاقهم، فليسوا يبصرونها.

---

(١) الجابري، بنية العقل العربي، ص ٢٢.

(٢) الإسلام، د. فضل الرحمن، مرجع سابق، ص ١٤١.

وكسفت شمسُه عند اجتماع ظلم آرائهم وعقدها، فليسوا يُثبتونها.

خلعوا نصوصَ الوحي عن سلطان الحقيقة، وعزلوها عن ولاية اليقين.

وشنُّوا عليها غارات التَّحريف بالتَّأويلات الباطلة، فلا يزال يَخرج عليها من جيوشهم المخذولة كَمين بعد كَمين.

نزلت عليهم نزولَ الضَّيف على أقوام لئام، فعاملوها بغير ما يليق بها من الإجلال والإكرام، وتلقَّوها من بعيد؛ ولكن بالدَّفع في صدورها والأعجاز، وقالوا: ما لك عندنا من عبور، وإن كان لابدَّ فعلى سبيل المجاز.

أنزلوا النُّصوصَ منزلةَ الخليفة العاجز في هذه الأزمان، له السّكّة والخطبة، وما له حكم نافذ ولا سلطان»[1].

***

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية، (٤١).

المطلب الثاني

الطعن في تأسيس الشافعي لمبدأ تضمن النص حلولا لكل المشكلات، وتفنيده

وفيه فرعان: أولهما لعرض الشبهة، وثانيهما للرد عليها:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

من مطاعن المنظور التغريبي في أصول الشافعي: أن الشافعي هو الذي أصَّل لمبدأ تضمن النص حلولا لكل المشكلات ..

فمثلا: يقول د./ **نصر حامد أبو زيد**: ((الشمولية التي حرص الشافعي على منحها للنصوص تعني تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته)) (١)

ويقول: ((هناك ارتباط بين مفهوم الشافعي لشمولية النص وبين مفهوم الحاكمية في الخطاب الديني المعاصر؛ لأنه مفهوم ينبع من شمولية سلطة النصوص الدينية لكل مجالات حياتنا، ويلغي من فهم الإسلام المناطق الدنيوية التي تركها للعقل والخبرة والتجربة))(٢)

ويقول: ((ليس هناك دعوة للتحرر من النصوص، بل من السلطة التي أضفاها الشافعي والفكر الديني))(٣)

ويقول د. عبد المجيد الشرفي -في سياق نقد رسالة الشافعي-: ((ولعل أهم مبدأ أقره فيها: أن "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة" فكان ذلك بمثابة المسلمة، استقر في الضمير الإسلامي قبولها بدون نقاش، و لم تعامل على أنها قاعدة بشرية يجوز عليها الصواب كما يجوز عليها الخطأ. إن ضرورة إخضاع النشاط البشري لأحكام الحلال والحرام كانت تقتضيها ظروف العصر حيث كان الإنسان يعيش في عالم مقدس يرى لزاما عليه فيه تبرير سلوكه تبريرا دينيا و لم يكن يتصور أن في مقدوره إضفاء المشروعية على أعماله دون الاستناد إلى الدين، فلا عجب أن يحتفظ المسلمون بأصول الشافعي ما عاشوا في نفس الإطار الثقافي، وأن تكون المنظومة الأصولية التقليدية محل إعادة نظر عندما تغير هذا الإطار وتغيرت نظرة الإنسان المسلم إلى العالم تحت وطأة الحداثة))(٤).

---

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، ص ٣٦، ط المركز الثقافي العربي

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق، ص ٤١

(٣) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق، ص ٤٢

(٤) الإسلام والحداثة، د. عبد المجيد الشرفي، (ص: ١٠١-١٠٢)، بواسطة: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال، مرجع سابق، (ص: ٤٤٥).

الفرع الثاني

نقد دعوى تأسيس الشافعي لمبدأ تضمن النص حلولا لكل المشكلات

تقدم تفنيد مقولات المستشرقين والحداثيين التي نسبوا فيها للشافعي أنه استقل بتأسيس سلطة النص ونحوها مما هو مقرر في الشريعة من قبل أن يولد الشافعي.

ونقول هنا لصاحب الدعوى: إن الأمة الإسلامية بعد الشافعي قد نهضت وتفوقت حضاريا في شتى المجالات، واستمرت على هذا التفوق ما يقرب من عشرة قرون، ولم يمنعها عمل الشافعي من التقدم، ولم يكبل حركتها، ولم يشل فاعليتها كما زعم د. **نصر حامد أبو زيد** وأضرابه في تجنٍّ صريح على هذا الإمام!

ومن الجدير بالذكر أن هذه المزاعم تعد ترديدا لكلام أمثال **شاخت وبرانشفيك** من المستشرقين، وقد تقدم وصفهم منهجية الشافعية بأنها أفضت إلى الجمود، وتفنيد هذه المزاعم.

ولم يقل الشافعي ولا غيره من أئمة الإسلام: إن النص ذكر تصريحا بجزئيات الحلول لكل مشكلة مشكلة، بل قال الشافعي: ((فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليلُ على سبيل الهدى فيها.

قال الله تبارك وتعالى: ﴿ **كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ۝١** ﴾ [إبراهيم: ١].

وقال: ﴿ **وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ۝٤٤** ﴾ [النحل: ٤٤].

وقال: ﴿ **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ۝٨٩** ﴾ [النحل: ٨٩].

وقال: ﴿ **وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَـٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَـٰنُ وَلَـٰكِن جَعَلْنَـٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٢** ﴾ [الشورى: ٥٢])[1].

فالشافعي هنا يثبت دلالة النص على سبيل الهدى الذي ينير للعقل المسلم السبيل عند نزول النوازل، وهذه الدلالة حافزة للعقل على الاجتهاد، لا معطلة له عن العمل.

فالشافعي يعني أن النص يهدي المؤمنين إلى سبيل الحق الذي يريده الله عز وجل، ويبقى للعقل دوره ووظيفته في النظر الرشيد لحل المشكلات على ضوء هداية الوحي الشريف.

وإنما رسم النص للأمة معالم النهضة، وأسباب النجاح والفشل، وحث على إعمال العقل والإفادة من علم العلماء وخبرة الخبراء، ووكل إلى العقل المسلم مهمة إيجاد الحلول الملائمة لكل المشكلات.

---

(١) الرسالة ص ٢٠

ومنه يعلم بطلان ما زعمه المنظور الاستشراقي-الحداثي من تجميد الشافعي للعقـــل المـــسلم بتنظيره لمبدأ تضمن النص حلولا لكل المشكلات.

ثم إن الشافعي لم يكن وحده القائل بهذا، فهذا مما لا أعلم فيه خلافا بين أئمة المسلمين، فرمي الشافعي بهذا -كما لو كان منفردا بهذا القول دون سائر الأئمة- هو رمي مغرض، ينال من هذا الإمام بدون وجه حق.

قال إمام الحرمين الجويني: "والرأي المبتوت المقطوع به عندنا: أنه لا تخلو واقعة عن حكـــم لله- تعالى- متلقىً من قاعدة الشرع"[1].

خاتمة وتلخيص: يتلخص في ختام هذا المطلب: أن الشافعي لم يخترع مبدأ هيمنـــة الـــنص، وتضمنه حلولا لجميع المشكلات، وإنما قال: إن كتاب الله فيه هداية لسبيل الهدى عنـــد نـــزول النوازل، وهذا يفتح أمام العقل المسلم باب الاجتهاد في اقتباس هدايات القرآن والتـــصرف -في ضوئها- عند نزول النوازل مع الأخذ بالأسباب، والانتفاع بخبرة الخبراء وعلم العلماء.

***

(١) البرهان للجويني (٧٤٣/٢).

المطلب الثالث

الطعن في تأصيل الشافعي لحجية العمل بالظن، ومناقشته

وفيه فرعان، أولهما لعرض مضمون الدعوى، وثانيهما لنقدها، على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

طعن د. **نصر حامد أبو زيد** وبعض التغريبيين في عمل الشافعي بالدليل الظني (غير القطعي)[(١)]، وعدوا ذلك من الشافعي انتصارا لأهل الحديث ضد أهل الرأي، وأن هذا ينفي ما يشاع من وسطية الشافعي وتوفيقيته بين أهل الرأي وأهل الحديث، وفي هذا يقول د. نصر حامد أبو زيد: ((وإذا كان الشافعي يتمسك بالنصوص حتى لو كانت ظنية الدلالة .. فما ذلك إلا لأنه يحطب في حبل أهل الحديث، وذلك خلافا لما يشيع عنه في الكتابات التي تمتدح وسطيته وتوفيقيته، لكن الأخطر من ذلك أنه يعتبر حجية القياس أضعف من حجية حديث الآحاد، رغم أن القياس يعتمد على كليات الشريعة ومقاصدها العامة)) [(٢)]

الفرع الثاني

الرد على الطعن في عمل الشافعي بالدليل الظني

تأتي هذه الدعوى في سياق موقف المنظور الاستشراقي/الحداثي الذي يضيق ذرعا بالدلالة النصية، وينظر إلى النصوص –نظرة متعسفة– على أنها تكبيل للعقل عن النظر.

ومن المقرر: أن مبدأ (عمل الفقيه بما يغلب على ظنه) ثابت ومعمول به منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم، من قبل الشافعي[(٣)]، وحديث معاذ بن جبل المشهور[(٤)] فيه إقرار النبي صلى الله عليه وسلم لمشروعية العمل بالرأي والاجتهاد، وهو إقرار ضمني لمشروعية العمل بما غلب على ظن المجتهد؛ لأن الرأي والاجتهاد يقود صاحبه لحكم يغلب على ظنه أنه حكم الله تعالى، وما وجب على ظنه أنه حكم الله تعالى كان متعبدا بالعمل به[(٥)].

---

(١) ولعل التعبير بـ(غير القطعي) خير من التعبير بـ(الظني)؛ لما يوهمه (الظني) –عند البعض– من دخوله في إطار الظن المذموم، خاصة والبحث معني بأصحاب القراءات التي تترصد العبارات الموهمة؛ لتقيم عليها مأتما وعويلا.

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ١٤١، ط المركز الثقافي العربي ومؤمنون بلا حدود.

(٣) المحصول للرازي (٥/٢٤٨).

(٤) تقدم تخريجه. ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – أقر معاذا على العمل بالاجتهاد و الرأي ، كما أقره علي العمل بالكتاب والسنة ، فدل هذا علي مشروعية العمل بالقياس ووجوبه، كالعمل بالكتاب والسنة . ينظر: أصول الفقه للشيخ أبي النور زهير ٤/٢٧-٢٨

(٥) العدة في أصول الفقه (٢/ ٥٣٠).

والمراد بالظن الذي تعبدنا الشرع بالعمل به: الاعتقاد الراجح؛ لأن الأحكام الفقهية لم تثبت كلها بالعلم اليقيني، بل غالبها ثابت بالظن القوي الراجح الحاصل للفقيه من النظر في الأدلة الشرعية[1]؛ بناءً على قواعد الاستنباط، وعلى رأسها: قواعد علم الأصول.

وهذا الظن القوي الراجح هو الذي تعبدنا الله تعالى به في الأحكام الفقهية، بمعنى أن الفقيه متى حصل عنده الظن القوي بأن الحكم الفلاني هو حكم الله تعالى في المسألة الفلانية، وجب عليه أن يعتقد هذا وأن يفتي به من يسأله عن الحكم الشرعي لهذه المسألة.

كما أن المقلد للفقيه يجب عليه أن يعتقد هذا وأن يعمل به[2].

واكتفاء الشارع بالظن القوي لوجوب الاعتقاد والعمل من الفقيه ومن يعمل بقوله- هو مظهر من مظاهر رحمة الله تعالى في هذه الشريعة؛ لأن الشارع لو ألزم الفقيه باستنباط الحكم عن طريق العلم اليقيني للزم من هذا أمران ينافيان حكمة الشارع وإرادته تحقيقَ مصالح العباد والتيسير عليهم:

أما الأمر الأول: فهو عجز الفقيه عن بيان الحكم الشرعي في كثير من الوقائع والحوادث؛ لأنه- على هذا التقدير- ملزم بالوصول إلى الحكم بطريق العلم اليقيني القطعي، وهذا العلم القطعي قد لا يتوفر لديه في هذه المسألة؛ لأن الأدلة الواردة فيها قد تحتمل وجوها متعددة، وليست قاطعة في وجه واحد، فيقف الفقيه حينئذ عاجزًا عن بيان الحكم الشرعي، وتضيق الشريعة، وتفقد مزية من أهم مزاياها، وهي قدرتها على تنظيم جميع حركات الإنسان في الحياة.

وهذا خلاف ما أجمع عليه المسلمون من أنه يستحيل أن توجد حادثة أو واقعة أو مسألة تتعلق بأفعال العباد من غير أن يكون لله تعالى فيها حكم وللشرع فيها بيان.

فاقتضت حكمة الحكيم الخبير أن يرفع الحرج عن فقهاء الإسلام، بأن يكتفي منهم باستخراج الأحكام الشرعية بطريق الظن القوي الذي يحصل للمجتهد بتغليب بعض احتمالات الدليل على بعضها الآخر.

الأمر الثاني: أنه لو ألزم الشارع الفقيه باليقين والقطع، لارتفع الخلاف، لأن القطعيات لا تختلف فيها العقول، وهذا على خلاف مراد الشارع؛ لأن مقتضى حكمته ورحمته: الإذنُ بوقوع الخلاف في الشريعة؛ تبعا لاختلاف أنظار الفقهاء في الأدلة الشرعية التي تحتمل الدلالة على أكثر من معنى، وقد أذن الشارع بوقوع الخلاف؛ رحمة بعباده، الذين تتفاوت أحوالهم وتختلف طبائعهم ومشاربهم وبيئاتهم وظروفهم، فكان مقتضى الحكمة: أن تتنوع اجتهادات الفقهاء في تفسير

---

(١) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص: ٥١).

(٢) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، المرجع السابق.

النصوص المحتملة، فيكون في الشريعة ما يناسب جميع العباد مهما اختلفت أحوالهم، قوة وضعفا، أو غنى وفقرا، أو غير ذلك مما يتفاضل فيه الخلق.

فلا يبقى لأحد عذر في الإعراض عن شريعة الحق سبحانه.

وهذا هو مراد الفقهاء بقولهم: إن الفقه من باب الظنون.

وعليه، فلا يصح الكلام بما يوهم أن الشافعي هو أول من عمل بالدليل الظني، أو أنه انفرد بذلك دون سائر الفقهاء.

أما الزعم بأن (الشافعي يعمل بالظن؛ لأنه يحطب في حبل أهل الحديث) فهو زعم فاسد؛ لأنه يعني أن أهل الرأي لم يعملوا بالدليل الظني، وهذا باطل، لأن مبدأ العمل بالدليل الظني الثابت هو ما عليه عامة العلماء من أهل الرأي وأهل الحديث[١].

بل إن أحد أدلة حجية القياس هو أن القياس يفيد الظن والعمل بالظن واجب. وتقريره: أن المجتهد إذا غلب علي ظنه أن حكم الأصل معلل بعلة معينة، ثم وجد هذه العلة في محل آخر، غلب علي ظنه أن حكم الأصل يتعدى إلى المحل الآخر، وحينئذ فلا يخلو المجتهد من أمور أربعة : فهو إما أن يعمل بما ظنه وما توهمه معا، وهو باطل؛ لأن فيه جمعا بين النقيضين، وهو محال؛ إذ النقيضان لا يجتمعان، وإما أن يترك العمل بهما معا، وهو باطل أيضا؛ لأن فيه رفعا للنقيضين، وهو محال؛ لأن النقيضين لا يرتفعان، وإما أن يعمل بما توهمه – وهو عدم تعدي الحكم إلى الفرع – وهو باطل؛ لأنه عمل بالمرجوح وترك للراجح، فلا يبقي إلا أن يعمل بما غلب علي ظنه، وهو تعدي الحكم من الأصل للفرع، وهو معنى القياس.

فكيف يقال: إن تقرير الشافعي لمبدأ العمل بالظن هو انحياز منه لطريقة أهل الحديث ضد طريقة أهل الرأي!

وأما زعم د. نصر حامد أبي زيد تناقض الشافعي في تقديمه خبر الواحد على القياس المستند إلى كليات الشريعة فالجواب عنه: أن كليات الشريعة إنما عرفت أساسا من استقراء النصوص، والقياس عمل بمعنى النص كما تقرر في علم الأصول[٢]

ثم إن د. **نصر حامد أبا زيد** غفل عن أن القياس دليل ظني في الأغلب[٣]، وكلام د. أبي زيد يوهم أن الشافعي قدم خبر الواحد الذي يفيد غلبة الظن على قياس قطعي، وهذا مردود؛ لأن القياس ظني في الأغلب كما تقرر، فهو تقديم لدليل ظني أقوى على دليل ظني أقل في القوة.

---

(١) حاشية المطيعي على نهاية السول، (١٥٢/٤).

(٢) الإحكام للآمدي، (٢٧٦/٣).

(٣) ينظر في بيان ماسبق: المحصول للرازي (٥/ ٢٥٨)، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده (٢٤١٠/٦-٢٤١٢)، الكوكب المنير وشرحه (ص ٥٠٧)، حاشية العطار على المحلي (٣٤٠/٢).

والعجيب: أن د. **نصر حامد أبا زيد** نفسه نقل عن الشيخ محمد أبي زهرة قولـــه في تقريـــر مذهب الحنفية: (إن الأقيسة القطعية التي تبنى على هذه النصوص، أو تعتمد على هذه الأصـــول، يرد بها خبر واحد، ويطعن بها في نسبته إلى الرسول [صلى الله عليه وسلم]) [(١)]. وهذا ينفي مـــا ذكره د. **نصر أبو زيد** من أن أبا حنيفة يرد خبر الواحد بمطلق القياس؛ لأن القياس المذكور هنا هو القياس القطعي، أما القياس الظني فلا يرد به خبر الواحد عند الحنفية كما تقدم.

إذن، فلا حجة للطاعنين في تأصيل الإمام لشافعي للعمل بالظن الغالب؛ لأنه أمر لم ينفرد به الشافعي عن الأمة وسائر الأئمة، بل هو تقرير لما عليه عامة الأئمة من وجوب عمل الفقيه بمـــا يغلب على ظنه عند غياب القطعيات، ولا علاقة لظن الفقيه بالظن المذموم؛ لأن الظن المذموم هو ما كان منشؤه الهوى دون إعمال النظر وطلب الأدلة، وهو ظن أصحاب الأهواء الذين يضادون شرع الله بمحض الهوى ويدعون التجديد والتنوير، والواقع أن فعلهم تبديد لا تجديد.

***

---

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ١٥٩، ط المركز الثقافي العربي ومؤمنون بـــلا حدود

المبحث الثالث

رؤى المستشرقين والمستغربين في آراء الشافعي في مباحث السنة، ومناقشتها

لما كانت السنة النبوية المشرفة هي البيان النبوي للقرآن، وعليها المعول في استنباط أغلب الأحكام، شغلت مباحث السنة عند الشافعي الحيز الأكبر من اهتمام النقد الاستشراقي-الحداثي الساعي في تقويض أدوات البيان الشرعي وعلى رأسها السنة النبوية كما أسلفنا.

وفي هذا الإطار يأتي هذا المبحث ليناقش مطاعن المنظور الاستشراقي-الحداثي في تأصيلات الشافعي لمباحث السنة.

والكلام فيه على خمسة مطالب على النحو الآتي:

المطلب الأول- الطعن في مفهوم السنة عند الشافعي، ومناقشته.

المطلب الثاني- الطعن في موقف الشافعي من حجية السنة، وتفنيده

المطلب الثالث- نقد موقف الشافعي من أقسام الخبر، ومناقشته:

المطلب الرابع- نقد شروط الشافعي لقبول الخبر، ومناقشته:

المطلب الخامس- نقد موقف الشافعي من علاقة السنة بالقرآن، ومناقشته:

المطلب الأول

الطعن في مفهوم السنة عند الشافعي، ومناقشته

عُنِي المنظور الاستشراقي بنقد مفهوم السنة عند الشافعي، باعتبار أن عمل الشافعي في رسالته يعد أبرز الأعمال التي مهدت السبيل لمن جاء بعده في بحث قضايا السنة، وإشكالياتها، حتى إن محقق الرسالة -العلامة الشيخ أحمد شاكر- عدّ كتاب الرسالة أول كتاب في أصول الحديث، بالإضافة لكونه أول كتاب موضوع في أصول الفقه[(١)].

ويأتي هذا المطلب لعرض ونقد مطاعن القراءات الاستشراقية-الحداثية في آراء الشافعي المتعلقة بمفهوم السنة.

ويأتي الكلام فيه على أربعة فروع على النحو الآتي:

الفرع الأول- نقد اعتبار الشافعي السنة وحيا، ومناقشته.

الفرع الثاني- النقد الحداثي لتفسير الشافعي الحكمة بالسنة، ومناقشته[(٢)].

الفرع الثالث- نقد موقف الشافعي من سنة العادة، ومناقشته[(٣)].

(١) ينظر: الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، د. نصر حامد أبو زيد ص ٤٦

(٢) جناية الشافعي، زكريا أوزون ص ٤٩.

(٣) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ١١٢

الفرع الأول

طعن المنظور الاستشراقي في اعتبار الشافعي السنة وحيا، ومناقشته

وفيه غصنان:

الغصن الأول– عرض الدعوى:

في إطار تضييقها على الدور التشريعي الذي تقوم به السنة النبوية .. ترفض عامة القــراءات الاستشراقية/الحداثية اعتبار السنة النبوية وحيا معصوما، وتحدد طبيعتها بأنها عبارة عن: اجتهادات من النبي صلى الله عليه وسلم في فهم الوحي القرآني، ومن ثم طعنوا في اعتبار الــشافعي الــسنة النبوية وحيا معصوما[1].

فمثلا يرى المستشرق جوزيف **شاخت** –تبعا **للمستشرق جولدزيهر**– أن السنة النبويـــة لم تكن في هذه المكانة إلا بعد أن قرر الشافعي مكانتها المساوية للقرآن في التــشريع، باعتبــار أن أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته تعتبر من الوحي ذاته، شأنها في ذلك شــأن القرآن[2].

وكالعادة تلقف التغريبيون هذه الفرية الاستشراقية وطرحوها في كتاباتهم كما لو كانت من بنات أفكارهم، مع التعمية على أن كلامهم سطو محض على كلام المستشرقين، وهي الطريقة التي اعتدنا عليها منذ أن دشن د. طه حسين هذا النهج؛ إذ تبنى كلام المستشرق مــارجليوث عــن اختلاق الشعر الجاهلي [3].

فمثلا يقول **د. حمادي ذويب**: ((وأول من أنجز هذا العمل: الشافعيُّ في رسالته؛ حيث اعتبر السنة وحيا من نمط مغاير لوحي الكتاب، إنه الإلقاء في الروع ... وقد أسس الشافعي أطروحته على حديث مسند إلى الرسول يبلور غموض معنى الإلقاء في الروع ... لقد كان الشافعي يحس أن أطروحته تقوم على أساس لا يرتقي إلى اليقين القاطع؛ لذا لم يستند إلى النص القرآني، بل إلى حديث نبوي لا يعد من الأحاديث الصحيحة؛ لعدة اعتبارات توقــف عنــدها محقــق رســالة الشافعي))[4].

---

(١) جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص ٦٥٩؛ السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب ص ٥٤، ص ٢٦٩ نقلا عن نصر حامد أبي زيد.

(٢) ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي .. الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، ٢/ ٢٢١، دار المدار الإسلامي، ط١ .

(٣) مقدمة تحقيق رسالة في الطريق إلى ثقافتنا (ص ٠) ط: مكتبة المدني.

(٤) السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب ص ٥٥ .

ويقول د. حمادي ذويب أيضا: ((ومن أهم ما ترتب عن المماثلة بين وحي القرآن ووحي السنة: ظهور مبدأ عصمة النبي)) [١]

الغصن الثاني– تفنيد هذه الدعوى:

يجاب عن هذا الطعن بأن السنة النبوية وحي لا بكلام الشافعي، بل بدلالة الشرع قبل الشافعي؛ لقوله تعالى: ﴿ **وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾** ﴾ [النحل: ٤٤]. والذكر الأول هو المبيِّن، وهو السنة المبينة للكتاب.

وقد رد ابن حزم على من زعم أن المراد بالذكر في هذه الآية القرآن وحده، فقال: «هذه دعوى كاذبة مجردة عن البرهان وتخصيص للذكر بلا دليل ... والذكر اسم واقع على كل ما أنزل الله على نبيه – صلى الله عليه وسلم – من قرآن أو سنة وحي يبين بها القرآن، وأيضا فإن الله تعالى يقول: ﴿ **وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ** ﴾ [النحل: ٤٤]، فصح أنه – عليه السلام – مأمور ببيان القرآن للناس، وفي القرآن مجمل كثير كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك مما لا نعلم ما ألزمنا الله تعالى فيه بلفظه، لكن ببيان النبي – صلى الله عليه وسلم –، فإذا كان بيانه – عليه السلام – لذلك المجمل غير محفوظ ولا مضمون سلامته مما ليس منه، فقد بطل الانتفاع بنص القرآن، فبطلت أكثر الشرائع المفترضة علينا فيه، فإذاً لم ندر صحيح مراد الله تعالى منها»[٢].

وقال تعالى: ﴿ **مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾** ﴾ [النجم: ٢– ٤].

((وقد قام النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم بدوره في تبليغ القرآن وبيانه على أحسن وجه؛ فالقرآن الكريم كلامُه سبحانه وتعالى، والسُّنَّةُ النَّبويَّةُ بيانُه ووحيُه إلى رسوله صلى الله عليه وسلم، ولقد مضى عصرُ السَّلَف الصَّالح وهم لا يفرِّقون من حيث التَّطبيق والتَّنفيذ والسَّمع والطَّاعة بين حكم شرعيٍّ نزل به القرآن أو جاءت به سنَّةُ رسول الله صلى الله عليه وسلم، ملتزمين أمرَ الرَّبِّ جلَّ وعلا: ﴿ **وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ** ﴾ [الحشر: ٧]؛ مجانبين نهيَه صلى الله عليه وسلم عن التَّفريق بين الكتاب والسُّنَّة في أصل الاحتجاج حين قال: «**ألا هل عسى رجل يَبْلُغُه الحديثُ عنِّي وهو متَّكئٌ على أريكته، فيقول: بيننا وبينكم كتابُ الله؛ فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حرامًا حرَّمْناه، وإنَّ ما حرَّمَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم كما حرَّم الله**»[٣]))[٤]

(١) السنة بين الأصول والتاريخ، المرجع السابق، ص ٢٩٣ .

(٢) " الإحكام ": ١/ ١٢١.

(٣) رواه الترمذي، كتاب العلم (٢٦٦٤)، وابن ماجه في المقدمة (١٢)، وصححه الألباني (٢٦٥٧).

(٤) محمد صالح المنجد: بدعة إعادة فهم النص ص ١٤.

فهذا يثبت اعتبار السنة والقرآن من مصدر واحد هو الله، فكلاهما وحي. يقول ابن قتيبة: ((وإذا جاز أن ينسخ الكتاب بالكتاب جاز أن ينسخ الكتاب بالسنة؛ لأن السنة يأتيه بها جبريل، فيكون المنسوخ من كلام الله الذي هو قرآن بناسخ من وحي الله الذي ليس بقرآن، ولذلك قال رسول الله : "**أوتيت الكتاب ومثله معه**"(1)، يريد أنه أوتي الكتاب ومثل الكتاب من السنة))(2).

ومن أقوى الأدلة على ذلك ما ورد في صحيح البخاري:

١٦٩٧حدثنا أبو نعيم حدثنا همام حدثنا عطاء قال حدثني صفوان بن يعلى بن أمية يعني عن أبيه أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم وهو بالجعرانة وعليه جبة وعليه أثر الخلوق أو قال صفرة فقال كيف تأمرني أن أصنع في عمرتي فأنزل الله على النبي صلى الله عليه وسلم فستر بثوب ووددت أني قد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم وقد أنزل عليه الوحي فقال عمر: تعال أيسرك أن تنظر إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقد أنزل الله عليه الوحي قلت نعم فرفع طرف الثوب فنظرت إليه له غطيط وأحسبه قال كغطيط البكر فلما سري عنه قال أين السائل عن العمرة اخلع عنك الجبة واغسل أثر الخلوق عنك وأنق الصفرة واصنع في عمرتك كما تصنع في حجك (3)

فهذا بين في أن النبي صلى الله عليه وسلم يوحى إليه بالسنة في هيئة من الهيئات التي يوحى إليه بالقرآن عليها، وهذا يدحض مزاعم المستشرقين –ومن تابعهم من الحداثيين– أن السنة عبارة عن اجتهادات النبي صلى الله عليه وسلم في فهم الوحي.

وجاء في قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث للقاسمي : ((ما روي أن الحديث من الوحي: عن المقدام بن معديكرب قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم: "ألا أوتيت القرآن، ومثله معه ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه وإن ما حرم رسول الله –صلى الله عليه وسلم– كما حرم الله". رواه أبو داود والدارمي وابن ماجه.

وعن حسان بن عطية قال: "كان جبريل عليه السلام يترل على رسول الله –صلى الله عليه وسلم– بالسنة كما يترل عليه بالقرآن، ويعلمه إياها كما يعلمه القرآن".

وعن مكحول قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم: "آتاني الله القرآن ومن الحكمة مثليه" أخرجهما أبو داود في مراسيله.

قال أبو البقاء في كلياته: "والحاصل أن القرآن والحديث يتحدان في كونهما، وحيًا مترلًا من عند الله بدليل: ﴿ **إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ** ﴿٤﴾ ﴾ [النجم: ٤]، إلا أنهما يتفارقان من حيث إن القرآن هو

---

(١) أخرجه أحمد ٤/١٣٠-١٣١؛ وأبو داود رقم ٤٦٠٤؛ والخطيب البغدادي في الكفاية، ص ٨

(٢) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ١٣٠ بيروت مؤسسة الكتب الثقافية ١٩٨٨ ط ١

(٣) كتاب العمرة، باب يفعل في العمرة ما يفعل في الحج، برقم ١٦٩٧ .

المترل للإعجاز والتحدي به بخلاف الحديث، وإن ألفاظ القرآن مكتوبة في اللوح المحفوظ، وليس لجبريل عليه السلام، ولا للرسول عليه الصلاة والسلام أن يتصرفا فيها أصلًا، وأما الأحاديث فيحتمل أن يكون النازل على جبريل معنى صرفًا فكساه حلة العبارة وبين الرسول بتلك العبارة أو ألهمه كما نتفقه، فأعرب الرسول بعبارة تفصح عنه". ا. هـ.

وفي المرقاة أن "منهم" من قال بأنه عليه الصلاة والسلام كان مجتهدًا يترل اجتهاده مترلة الوحي لأنه لا يخطئ وإذا أخطأ ينبه عليه بخلاف غيره.

وفيها عن الشافعي أنه قال: "كل ما حكم به رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فهو مما فهمه من القرآن، قال: لقوله -صلى الله عليه وسلم: "إني لا أحل إلا ما أحل الله في كتابه ولا أحرم إلا ما حرم الله في كتابه[1]" وقال: "جميع ما تقوله الأئمة شرح للسنة جميع السنة شرح للقرآن" وقال: "ما نزل بأحد من الدين نازلة إلا وهي في كتاب الله تعالى".

وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن مسعود: "إذا حدثتكم بحديث أنبأتكم بتصديقه من كتاب الله". وعن ابن جبير: "ما بلغني حديث على وجهه إلا وجدت مصداقه في كتاب الله تعالى". ا. هـ))[2].

ثانيا- أما حديث الإلقاء في الروع فقد رجح محقق الرسالة (الشيخ أحمد شاكر) صحة إسناده، على خلاف ما زعم د. حمادي ذويب، حيث قال الشيخ: ((وقد تعبت في بحثه الأيام الطوال ووصلت إلى نتيجة لا أستطيع القطع بها، وإن كنت أراها أقرب إلى الصواب، وأرجح بها أن هذا الإسناد صحيح)) [3]

وقال الحافظ ابن حجر: ((وَحَدِيثُ إِنَّ رُوحَ الْقُدُس نفث فِي روعي أخرجه ابن أَبِي الدُّنْيَا فِي الْقَنَاعَةِ وَصَحَّحَهُ الْحَاكِمُ مِنْ طَرِيق ابن مَسْعُودٍ)) [4]

والغموض الذي تحدث عنه د. **حمادي ذويب** قائم في ذهنه، أما معنى الحديث فهو معلوم لأن الروع -بضم الراء- في اللغة يعني العقل والقلب، فالمعنى ظاهر، وهو التلقي بالقلب، قال البدر العيني في بيان أقسام الوحي: ((الْوَحْي قد فسرناه فِيمَا مضى ولنذكر هَهُنَا أقسامه وصوره أما أقسامه فِي حق الْأَنْبِيَاء عَلَيْهِم الصَّلَاة وَالسَّلَام فعلى ثَلَاثَة أضْرب: أَحدهَا سَماع الْكَلَام الْقَدِيم، كسماع مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَام بنَصّ الْقُرْآن وَنَبينَا صلى الله عَلَيْهِ وَسلم بصَحِيح الْآثَار. الثَّانِي: وَحي رِسَالَة بِوَاسِطَة الْملك. الثَّالِث: وَحي تلق بِالْقَلْبِ كَقَوْلِه صلى الله عَلَيْهِ وَسلم: "إِن روح الْقُدس

---

(١) رواه البزار من حديث معقل بن يسار بلفظ: اعملوا بالقرءان، وأحلوا حلاله، وحرموا حرامه، واقتدوا به.

(٢) قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث (ص: ٥٩)

(٣) ينظر تحقيق الشيخ أحمد شاكر لرسالة الشافعي بهامش الرسالة، ص ٢٢٤، ط: دار الحديث بالقاهرة.

(٤) فتح الباري لابن حجر (١/ ٢٠).

نفث فِي روعي" أَي فِي نَفسِي، وَقيل: كَانَ هَذَا حَال دَاوُد عَلَيْهِ السَّلَام وَالْوَحي إِلَى غير الْأَنْبِيَاء عَلَيْهِم الصَّلَاة وَالسَّلَام بِمَعْنى الإلهام، كالوحي إِلَى النَّحْل))(١).

ثالثًا- أما عصمة النبي صلى الله عليه وسلم فهي ثابتة بالكتاب والسنة قبل أن يأتي الشافعي رضي الله عنه، فيبطل ما زعمه المدعي من أن عصمة النبي صلى الله عليه وسلم نتيجة ترتبت على مماثلة الشافعي بين السنة والقرآن.

وهذا بين في كلام الشافعي، يقول الشافعي: ((باب: ما أمر الله من طاعة رسوله.

قال الله – جل ثناؤه –: " إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ. يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ، وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا (١٠) " [الفتح] .

وقال: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ ﴾ [النساء: ٨٠].

فأعْلَمَهم أنَّ بَيْعَتهم رسولَه بيعتُه، وكذلك أعْلمهم أنَّ طاعتَهم طاعتُه.

وقال: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا ﴿٦٥﴾ ﴾ [النساء: ٦٥].

نزلت هذه الآية فيما بلغنا – والله أعلم – في رجل خاصَمَ "الزُّبَيْر" في أرضٍ، فقضى النبي بها "للزبير".

وهذا القضاء سنة من رسول الله، لا حُكْمٌ منصوص في القُرَآن.

والقُرَآن يدل – والله أعلم – على ما وصفْتُ، لأنه لو كان قضاءً بالقُرَآن كان حُكماً منصوصاً بكتاب الله، وأشبَهَ أن يكونوا إذا لم يُسَلِّموا لحكم كتاب الله نصًّا غيرَ مُشْكِلِ الأمر، أنَّهم ليسوا بِمُؤمنين، إذا رَدُّوا حكمَ التتريل، إذا لم يسلموا له.

وقال تبارك وتعالى: ﴿ لَّا تَجۡعَلُواْ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيۡنَكُمۡ كَدُعَآءِ بَعۡضِكُم بَعۡضٗاۚ قَدۡ يَعۡلَمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمۡ لِوَاذٗاۚ فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾ ﴾ [النور: ٦٣].

وقال: ﴿ وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُم مُّعۡرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلۡحَقُّ يَأۡتُوٓاْ إِلَيۡهِ مُذۡعِنِينَ ﴿٤٩﴾ أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرۡتَابُوٓاْ أَمۡ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَرَسُولُهُۥۚ بَلۡ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٥٠﴾ إِنَّمَا كَانَ قَوۡلَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ أَن يَقُولُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴿٥١﴾ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخۡشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقۡهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَآئِزُونَ ﴿٥٢﴾ ﴾ [النور: ٤٨-٥٢].

---

(١) عمدة القاري شرح صحيح البخاري (١/ ٤٠).

فأعلم اللهُ الناسَ في هذه الآية، أنَّ دعاءهم إلى رسول الله ليحكم بينهم: دعاء إلى حكم الله، لأن الحاكم بيْنهم رسولُ الله، وإذا سلَّموا لحكم رسول الله، فإنما سلموا لحكمه بفرض الله.

وأنَّه أعْلَمَهم أن حكمَه: حكمُه، على معنى افتراضه حكمَه، وما سبق في علمه – جل ثناؤه – من إسْعاده بعصْمته وتوفيقه، وما شَهِد له به من هِدايته واتباعِه أمْرَه.

فأَحْكَمَ فرضَه بإلزام خَلْقِه طاعةَ رسوله، وإعْلامِهم أنها طاعتُه.

فَجَمَعَ لهم أنْ أعْلَمَهم أنَّ الفرض عليهم اتباعُ أمره، وأمرِ رسوله، وأن طاعة رسوله: طاعتُه، ثم أعلمهم أنه فَرَضَ على رسوله اتباعَ أمرِه – جل ثناؤه –))[١].

وعليه فيبطل ما ادعَوه من أن الشافعي هو الذي جعل السنة وحيا، وأن مبدأ عصمة النبي صلى الله عليه وسلم من اختراع الشافعي نتاج ذلك.

خاتمة وتلخيص: يتلخص في ختام هذا الفرع: أن السنة أحد الوحيين، بدلالة الكتاب والسنة، وأن الشافعي لم يخترع هذه الحقيقة، بل أثبتها بالأدلة المتظاهرة، ومن ثم يبطل ما ادعاه المنظور الاستشراقي من أن الشافعي هو مخترع هذا المبدأ؛ بناء على حديث الإلقاء في الروع الذي زعموا عدم صحته، وقد انتهى التحقيق إلى صحته، وأنه لا يدل وحده على كون السنة أحد الوحيين، بل الأدلة على ذلك متظاهرة.

---

(١) الرسالة ١/٨٢-٨٤.

الفرع الثاني

النقد الحداثي لتفسير الشافعي (الحكمة) بالسنة، ومناقشته

طعن المنظور الاستشراقي في تفسير الشافعي للحكمة الواردة في بعض الآيات القرآنية؛ بسبب أنه فسر الحكمة الواردة في قوله تعالى: ﴿ **وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا** ﴿٣٤﴾ ﴾ [الأحزاب: ٣٤]، واستخرج منها الشافعي أن السنة ذكر، ومن ثم فهي وحي معصوم له حجية في إثبات الأحكام الشرعية[١]

يقول **د. حمادي ذويب**: ((رسخت النظرية الأصولية اليقين بأن الأصولي وحده يمتلك الحقيقة دون الآخرين، وبالتالي فإنه يحل محل الوحي الذي انقطع، وتتطابق أحكامه مع أحكام الله، ويضحى معنى النص خاضعا لمشيئته[٢]. ولعل من أهم الحجج الداعمة لهذا الرأي تأسيس الشافعي حجية السنة على أساس تأويل غير مقنع للفظ (**الحكمة**) يدعي تطابقه مع السنة في الآيات المتضمنة لكلمتي: **الكتاب والحكمة**[٣]. وبناء على هذا: اتسع مفهوم (**النص**) حتى شمل آراء الفقيه[٤] والأصولي، فضلا عن نص الشارع، وصارت أقوال الفقهاء والأصوليين -خاصة الكبار- نصوصا تكتسب قدسية موازية للنص القرآني أو الحديث النبوي ... وقد أدى هذا إلى انقلاب مصدر التشريع، فأصبحت نصوص الفقيه والأصولي مصدر التشريع للمقلد، أي: لكل مسلم، باعتبار انغلاق باب الاجتهاد))[٥].

ويجاب عن هذا الطعن بأنه لا ينكر مثل هذا التفسير عن الشافعي؛ لأن تفسير كلام الله تعالى مبناه على النقل عن أهل العلم بالقرآن ولغة العرب، وقد نقل الشافعي هذا التفسير عمن يرضاه من أهل العلم.

---

(١) الرسالة ١/٧١-٧٢.

(٢) يعني: مشيئة الأصولي.

(٣) قال د. ذويب: يقول الشافعي في صيغة تخبر عن اعتقاده امتلاك حقيقة النص القرآني "لا يجوز أن يقال: إن الحكمة تعني في هذا الموضع إلا سنة الرسول". الرسالة ص ٣٨. انتهى كلامه، وأقول: كيف والشافعي هو القائل: (رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب)، وهذا الكلام -من د. ذويب- ظاهر التهافت؛ فالحقيقة أنّا لم نقف على نص لكُتّاب التراث يقول بقداسته في نظرهم، بل المأثور خلاف ذلك؛ فالشافعي -كما سبق- يقول: (رأيي صواب يحتمل الخطأ)، وقد أثر عن عدد من الأئمة قولهم: (إذا رأيتم قولي يخالف حديث رسول الله فاضربوا بقولي عرض الحائط)، وما من حقبة من حقب التاريخ العلمي الإسلامي حتى يومنا هذا؛ إلا وخالف فيها اللاحقون السابقين دون أن يروا في كلام السابقين قداسة تمنعهم من المخالفة والاستقلال بالرأي، وقد قال الإمام مالك رحمه الله: (كلٌّ يؤخذ من كلامه ويترك، إلا صاحب هذا القبر)، وأشار إلى قبر النبي.

(٤) يشير إلى مصطلح (النص) عند الشافعية؛ حيث يطلق أحيانا ويراد به ما نص عليه الشافعي في كتاب الأم، ويتجاهل د. ذويب أن هذا استعمال لغوي لا يقبل من الباحث المنصف أن يتكئ عليه، ولا مشاحة في الاصطلاح.

(٥) د. حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، المرجع السابق، ص (٨١٣-٨١٤).

قال الشَّافعيُّ- رحمه الله: «فذكر الله الكتابَ وهو القرآن، وذكر **الحكمةَ**، فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمةُ سنَّةُ رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهذا يشبه ما قال، والله أعلم، لأن القرآن ذكر وأتبعته الحكمة، وذكر الله منَّه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز - والله أعلم - أن يقال الحكمة هنا إلا سنة رسول الله، وذلك أنها مقرونة مع الكتاب، وأن الله افترض طاعة رسوله، وحتم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول: فرض إلا لكتاب الله وسنة رسوله؛ لما وصفناه من أن الله جعل الإيمان مقرونا بالإيمان به»(١).

وواضح مما ذكره الشافعي هنا - رحمه الله - أنه يجزم بأن الحكمة هي السنة، لأن الله عطفها على الكتاب، وذلك يقتضي المغايرة، ولا يصح أن تكون شيئا غير السنة، لأنها في معرض المنة من الله علينا بتعليمنا إياها، ولا يمن الله تعالى إلا بما هو حق وصواب، فتكون الحكمة واجبة الاتباع كالقرآن، ولم يوجب علينا إلا اتباع القرآن والرسول، فتعين أن تكون الحكمة هي ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أحكام وأقوال في معرض التشريع(٢).

وقال الشافعي: ((كل ما سنَّ رسول الله مما ليس فيه كتاب، وفيما كتبنا في كتابنا هذا، من ذِكرِ ما مَنَّ الله به على العباد من تَعَلُّم الكتاب والحكمة: دليلٌ على أن **الحكمة** سنة رسول الله))(٣).

والشافعي من الأئمة أصحاب الاستقراء، وتفسيره للحكمة بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكتف فيه بالنقل، بل كان أيضا بعد الاستقراء لمواضع ورود الحكمة في القرآن الكريم، يقول الشافعي: ((وضع الله رسوله من دينه وفرْضِه وكتابه، الموضعَ الذي أبان - جل ثناؤه - أنه جعله عَلَمًا لدينه، بما افترض من طاعته، وحرَّم من معصيته، وأبان من فضيلته، بما قَرَن من الإيمان برسوله مع الإيمان به.

فقال تبارك وتعالى: ﴿ **فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞ** ﴾ [النساء: ١٧١].

وقال: ﴿ **إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُواْ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمۡرٖ جَامِعٖ لَّمۡ يَذۡهَبُواْ حَتَّىٰ يَسۡتَـٔۡذِنُوهُۚ** ﴾ [النور: ٦٢].

فجعل كمال ابتداء الإيمان، الذي ما سواه تَبَع له: الإيمانَ بالله ورسوله.

---

(١) الرسالة (٧٨).
(٢) السنة ومكانتها في التشريع، للدكتور مصطفى السباعي، ط المكتب الإسلامي (١/ ٥١).
(٣) الرسالة للشافعي (١/ ٣٢).

فلو آمن عبد به، و لم يؤمن برسوله: لم يقع عليه اسم كمال الإيمان أبداً، حتى يؤمن برسوله معه.

وهكذا سَنَّ رسولُ الله في كل من امتحنه للإيمان...

قال "الشافعي: " ففرض الله على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله.

فقال في كتابه: ﴿ رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولاً مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُزَكِّيهِمۡۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾ ﴾ [البقرة: ١٢٩].

وقال جل ثناؤه: ﴿ كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولاً مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ ﴿١٥١﴾ ﴾ [البقرة: ١٥١].

وقال: ﴿ لَقَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولاً مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾ ﴾ [آل عمران: ١٦٤].

وقال جل ثناؤه: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ رَسُولاً مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾ ﴾ [الجمعة: ٢].

وقال: ﴿ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡحِكۡمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦۚ ﴾ [البقرة: ٢٣١].

وقال: ﴿ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُۚ وَكَانَ فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكَ عَظِيمًا ﴿١١٣﴾ ﴾ [النساء: ١١٣].

وقال: ﴿ وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴿٣٤﴾ ﴾ [الأحزاب: ٣٤].

فذكر الله الكتاب، وهو: القُرآن، وذكر الحِكْمَة، فسمعتُ مَنْ أرْضى من أهل العلم بالقُرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله.

وهذا يشبه ما قال، والله أعلم.

لأن القُرآن ذُكر، وأُتْبِعَتْه الحكمة، وذَكَرَ الله منَّه على خَلْقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يَجُزْ - والله أعلم - أن يقال الحكمة هاهنا إلا سنةُ رسول الله.

وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسوله، وحتَّم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول: فرضٌ، إلا لكتاب الله، ثم سنة رسوله. لِمَا وصفنا، من أنَّ الله جَعَلَ الإيمان برسوله مقروناً بالإيمان به.

وسنة رسول الله مُبَيِّنَة عن الله معنى ما أراد، دليلاً على خاصِّه وعامِّه، ثم قرن الحكمة بها بكتابه، فأتبعها إياه، و لم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله)) [(١)].

و لم يصرح الشافعي بأسماء من نقل عنهم تفسير الحكمة في هذا المقام بالسنة.

وهو منقول عن جماعة من السلف، قال السيوطي:

((وَتَعْبِيرُ الْمُصَنِّفِ عَنِ السُّنَّة بِالْحِكَمِ، أَخْذًا مِنْ تَفْسِيرِ **الْحِكْمَة** فِي قَوْلِه تَعَالَى: ﴿ **وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ** ﴾ [البقرة: ١٢٩]، وَقَوْله: ﴿ **وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ** ﴾ [الأحزاب: ٣٤] بِالسُّنَّة. قَالَ ذَلِكَ قَتَادَةُ وَالْحَسَنُ وَغَيْرُهُمَا)) [(٢)].

وينبغي أن ينتبه في هذا المقام إلى أن الشافعي لم يفسر الحكمة –مطلق الحكمة– بأنها سنة رسول الله، وإنما فسر الحكمة المرادة في السياق الذي تقدم، وهذا واضح في نص كلامه المتقدم، وإلا فالشافعي لا يجهل أن مطلق الحكمة ذات دلالة أوسع من السنة، فقد جاء مثلا أن شَرِيكًا " سُئِلَ عَنْ قَوْلِه تَعَالَى: ﴿ **يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ** ﴾ [البقرة: ٢٦٩] قَالَ: الْفَهْمَ"[(٣)]

وفي الحديث المتفق عليه: عن ابنِ مَسعودٍ – رضي الله عنه –: أنَّ النبيَّ – صلى الله عليه وسلم – قالَ: ((لا حَسَدَ إلاّ في اثنتينِ: رجلٌ آتاه اللهُ مالاً فسلَّطَهُ على هلكتهِ في الحقِّ، ورجلٌ آتاهُ اللهُ الحكمةَ فهو يقضي بها ويُعلِّمُها)) [(٤)].

وقد حقق الإمام ابن الصلاح معنى الحكمة بعبارة رائقة قال فيها: ((وأما الحكمة ففيها أقوال كثيرة مضطربة قد اقتصر كل من قائليها على بعض صفات الحكمة وقد صفا لنا منها إن الحكمة عبارة عن العلم المتصف بالأحكام، المشتمل على المعرفة بالله تبارك وتعالى، المصحوب بنفاذ البصيرة وتهذيب النفس وتحقيق الحق والعمل به والصد عن اتباع الهوى والباطل، والحكيم من له ذلك

أخبرنا الشيخ أبو الحسن بن محمد النيسابوري قراءة عليه بها ونقلت من أصل سماعه وكان أصيلا قال أخبرنا جدي لأمي أبو محمد العباس بن محمد العصاري قال حدثنا القاضي أبو سعيد محمد بن سعيد لفظا قال أخبرنا الأستاذ أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي قال سمعت أبا الحسن علي بن الحارث البياري قال سمعت أبا سعيد الحسن بن عبد الله السيرافي سمعت أبا بكر محمد بن

---

(١) الرسالة للشافعي (١/ ٧٩).

(٢) تدريب الراوي (١/ ٥٨)

(٣) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي (٢/ ١٧٥).

(٤) أخرجه البخاري ١/ ٢٨ (٧٣) و٢/ ١٣٤ (١٤٠٩) و٩/ ٧٨ (٧١٤١) و٩/ ١٢٦ (٧٣١٦)، ومسلم ٢/ ٢٠١ (٨١٦) (٢٦٨)، وابن ماجه (٤٢٠٨)، والنسائي في " الكبرى " (٥٨٤٠)، وابن حبان (٩٠)، والطبراني في " الأوسط " (١٧٣٣)، وأبو نعيم في " الحلية " ٧/ ٣٦٣، والبيهقي ١٠/ ٨٨، والبغوي (١٣٨) .

الحسن الدريدي يقول: كل كلمة وعظتك في آخرتك أو دعتك إلى مكرمة أو نهتك عن قبيح فهي حكمة وحكم، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم: إن من الشعر حكمة. وجاء في بعض الألفاظ: حكما، والله أعلم))[1]

ويمكن الجمع بأن يقال: إن أي معنى من معاني الحكمة لو صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم فإما أن يكون كلام الله الذي أمر النبي بتبليغه، وإما أن يكون كلامه، وكلامه سنة، فكل ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم سوى كتاب الله فهو سنة، وهو حكمة، وبهذا يكون كل معنى للحكمة هو سنة إذا صدر منه صلى الله عليه وسلم، فمثلا لو فسرنا الحكمة بأنها **الفهم** فالفهم النبوي سنة، ولو فسرنا الحكمة بأنها النطق بالحق، فنطقه صلى الله عليه وسلم بالحق هو من السنة، وهكذا نجد أن كل معنى من معاني الحكمة لو صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم -وكان غير القرآن- فهو سنة.

وقد أشار إلى هذا المعنى د. مصطفى السباعي بقوله:

((وقد ذهب جمهور العلماء والمحققين إلى أن الحكمة شيء آخر غير القرآن، وهي ما أطلعه الله عليه من أسرار دينه وأحكام شريعته، ويعبر العلماء عنها بالسنة ... وواضح مما ذكره الشافعي هنا - رحمه الله - أنه يجزم بأن الحكمة هي السنة، لأن الله عطفها على الكتاب، وذلك يقتضي المغايرة، ولا يصح أن تكون شيئا غير السنة، لأنها في معرض المنة من الله علينا بتعليمنا إياها، ولا يمن إلا بما هو حق وصواب، فتكون الحكمة واجبة الاتباع كالقرآن، ولم يوجب علينا إلا اتباع القرآن والرسول، فتعين أن تكون الحكمة هي ما صدر عن الرسول من أحكام وأقوال في معرض التشريع.

وإذا كان كذلك، كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد أوتي القرآن وشيئا آخر معه يجب اتباعه فيه. وقد جاء ذلك مصرحا في قوله تعالى في وصف الرسول - صلى الله عليه وسلم - ﴿ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وما دام اللفظ عاما فهو شامل لما يحله ويحرمه مما مصدره القرآن، أو مصدره وحي يوحيه الله إليه، وقد روى أبو داود عن المقدام بن معد يكرب عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قوله: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه».

ويدل على ذلك أن الله أوجب على المسلمين اتباع الرسول فيما يأمر وينهى فقال: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ [الحشر: ٧] وقرن طاعة الرسول بطاعته في آيات كثيرة من القرآن فقال: ﴿ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٣٢﴾ ﴾ [آل عمران: ١٣٢]، وحث على

(١) صيانة صحيح مسلم (ص: ٢١٣) .

الاستجابة لما يدعو، فقـــال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡۖ ﴾ [الأنفال: ٢٤]، واعتبر طاعته طاعة لله واتباعه حبا لله: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا ﴿٨٠﴾ ﴾ [النساء: ٨٠]))[1]

وعلى هذا فلا يعترض على الشافعي بأن للحكمة معاني أخرى أوسع من السنة؛ لمـــا تقـــدم التنبيه عليه من أن الشافعي قصد الحكمة الواردة في هذا السياق المعين، ولما انتهى إليه البحث من أن كل معاني الحكمة –غير القرآن– لو صدرت عنه صلى الله عليه وسلم لكانت من السنة.

ومن ثم فلا وجه لما طعن به المهندس محمد شحرور[2] وأضرابه من وجـــود معـــانٍ أخـــرى للحكمة سوى السنة.

وما ذكره هؤلاء الطاعنون لا يكاد يزيد على من اعترض علـــى الـــشافعي –في تفـــسيره للحكمة– من خصومه المعاصرين له، وهذا ملاحظ في كتابات المستشرقين وتابعيهم من العلمانيين العرب: أنهم يعيدون إحياء الآراء التي ماتت –لثبوت تهافتها– بعبارات عصرانية، لكنـــها تحمـــل جوهر الشبهات التي أثارت الغبار حول الأصول الإسلامية منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

خاتمة وتلخيص: يتلخص في ختام هذا الفرع: أن الإمام **الشافعي** حين فسر الحكمة بالسنة لم يبتدع شيئا من تلقاء نفسه، وإنما نقل هذا التفسير عن السلف، وتحصل لديـــه بالاســـتقراء: أن الحكمة المعطوفة على الكتاب هي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. كما انتهى التحقيـــق إلى أن ما يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم هو سنة وهو حكمة، أيا كان المعنى الذي فسرت بـــه الحكمة، ومن ثم فلا وجه لطعن المنظور الاستشراقي على الشافعي في تفسيره الحكمة بالسنة، ولا وجه لما زعموه من توظيف **الشافعي** لهذا التفسير المخترع في تثبيت حجية السنة.

---

(١) السنة ومكانتها للسباعي ط المكتب الإسلامي (١/ ٥٠)

(٢) السنة النبوية والسنة الرسولية، ص ٦١ .

الفرع الثالث

الطعن في موقف الشافعي من سنة العادة، ومناقشته

وفيه غصنان:

الغصن الأول– عرض المطعن:

طعن **د. نصر حامد أبو زيد** في موقف الشافعي من سنة العادة، حيث أعطى الشافعي وصف السنة للأفعال العادية التي صدرت من النبي صلى الله عليه وسلم، واعتبر **د. نصر حامد أبو زيد** أن جعل الأفعال الاعتيادية للنبي صلى الله عليه وسلم من قبيل السنن فيه تجاهل شبه تام لبشرية الرسول صلى الله عليه وسلم، وتكاد تختفي من النسق الفكري للشافعي "أنتم أعلم بشؤون دنياكم"، فضلا عن أنه أعطى الأعراف والعادات القرشية وصف التشريع[(١)].

وفي هذا يقول د. نصر حامد أبو زيد: ((إن السنة المحمدية –بهذا المفهوم الواسع الذي لا يميز بين التشريع والعادات– تتضمن بالضرورة الممارسات القرشية التي كان يمارسها الرسول بوصفه إنسانا يعيش في التاريخ والمجتمع والواقع ... الشافعي جعل من عادات قريش وأعرافها دينا ملزما للناس كافة)) [(٢)]

ويقول في موضع آخر: ((وتؤكد هذه الدلالات المستدعاة أن **الشافعي** بدلالة الخطاب يجمع بين الأزلي والتاريخي في شخص محمد، وهذا يسهل إلى حد كبير عملية تحويل السنة بدلالتها الواسعة جدا إلى وحي))[(٣)]

الغصن الثاني– نقد هذه الدعوى:

من الملاحظ هنا: أن **د. نصر حامد أبا زيد** خلط بين وصفين هما وصف السنية ووصف الوجوب، وهذا الخلط قاده إلى إنكار وصف السنية عن الأفعال الاعتيادية للنبي صلى الله عليه وسلم، والواقع أن سنية الفعل لا يلزم منها وجوب عمله، بل من الأفعال النبوية ما يندب عمله؛ كهديه صلى الله عليه وسلم في هيئة النوم ونحوها.

أما اعتبار هذه الأفعال من قبيل السنن فما كان للشافعي أن ينفك عنه؛ لدلالة النص ودلالة اللغة، فمن دلالة النص قوله تعالى: ﴿**لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ**﴾ [الأحزاب: ٢١]، وجعل

---

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، د. نصر حامد أبو زيد ص ٤٠

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق، ص ٦٩

(٣) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق، ص ٧٢

الأسوة في ذات النبي صلى الله عليه وسلم بما يشمل أفعاله الاعتيادية، وحيث كان الفعل موضعا للأسوة والقدوة فهو موضع للسنة؛ لأن السنة هي الطريقة المتبعة، وهذه دلالة اللغة على سنية أفعال النبي صلى الله عليه وسلم العادية.

وبناء عليه يبطل ما زعمه **د. نصر حامد أبو زيد** من أن النبي صلى الله عليه وسلم ((جعل من عادات قريش وأعرافها دينا ملزما للناس كافة))؛ وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يلزم الناس بتقليده في الأمور الاعتيادية، والقرشية هنا وصف عارض، لا إلزام فيه، ولو كان النبي صلى الله عليه وسلم بعث في غير قريش لفعل ما اعتادوا عليه من مستحسَن العادات.

وهناك ملاحظة عامة تلاحظ على **د. نصر حامد أبي زيد** وأضرابه، هي أنهم يطعنون في النتائج التي توصل إليها الشافعي بالاستقراء دون أن يقوموا باستقراء مضاد، فمثلا يطعنون في السنة التقريرية ويزعمون أن الشافعي قال بالسنة التقريرية من أجل توسيع مفهوم السنة حتى يكون النص حلا لجميع المشكلات، والواقع أن الشافعي قال بالسنة التقريرية بناء على الاستقراء الذي أفاد معاملة تقريرات النبي صلى الله عليه وسلم معاملة الأقوال والأفعال، وجريان عمل الأمة على استنباط الأحكام من تقريرات النبي صلى الله عليه وسلم، وعليه فمن أراد أن يناقش الشافعي في النتائج التي استخلصها من الاستقراء فعليه أن يقوم باستقراء مضاد يثبت به خلاف ما أثبته الشافعي.

ومن هذه النتائج الاستقرائية قول الشافعي بسنية أفعال النبي صلى الله عليه وسلم التي صدرت منه بالعادة، فلا يستقيم نقد الشافعي في هذا المسلك إلا باستقراء آخر يثبت خلاف ما قال به الشافعي.

أضف إلى هذا أن سنن العادات مقول بها من قبل الشافعي، فلا يصح نسبة القول بها إلى الشافعي على نحو يوهم أن الشافعي هو أول من قال بها، وهذه مغالطة مطردة في مطاعن د. نصر حامد أبي زيد وأضرابه في أصول الشافعي، حيث ينسبون للشافعي ابتداء القول بأقسام هي في الحقيقة مما أطبق عليه عامة العلماء من لدن الصدر الأول، بيد أن الشافعي عبر عن هذه الأقسام بعبارات استقر اصطلاح المتأخرين على خلافها، كما تقدم في تقسيمه الحكم إلى: حكم بإحاطة في الظاهر، وحكم بإحاطة في الظاهر والباطن، فأحببت التنبيه على ذلك؛ دفعا للإشكال.

***

المطلب الثاني

الطعن في موقف الإمام الشافعي من حجية السنة، وتفنيده

طعن المنظور الاستشراقي في موقف الشافعي من حجية السنة، وفي الفرعين الآتيين عرض لمضمون هذه الشبهة مشفوعا بنقدها على النحو الآتي:

الفرع الأول

أسباب تأسيس الشافعي لحجية السنة في رؤية القراءات الحداثية

أعطى المنظور الحداثي لنفسه الحق في أن يشق عن صدر الشافعي ويبين عما فيه، وزعموا أن الشافعي إنما قرر حجية السنة؛ انتصارا منه لأهل الحديث في صراعهم مع أهل الرأي.

وفي هذا يقول د. حمادي ذويب: ((لم يكن ما قام به الشافعي منفصلا عن واقعه، بل كان متأصلا فيه، وليس أدل على ذلك من أن أهم بحث احتل أكبر حيز في رسالة هذا الفقيه هو خبر الآحاد؛ لأن عصره شهد صراعا بين أهل الرأي والمعتزلة من جهة وأهل الحديث من جهة أخرى، وكانت أخبار الآحاد من أهم محاور هذا الصراع؛ حيث برز بين المعتزلة من ينقد حجية هذا الصنف من الأخبار؛ ولذلك قام الشافعي منتصرا لأهل الحديث وأخبار الآحاد[1])).

الفرع الثاني

تفنيد هذه الدعوى

ويتلخص تفنيد هذه الدعوى فيما يلي:

أولًا- هذه الشبهات قديمة يعاد إحياؤها، بواسطة التأويل الاستشراقي-الحداثي، مع صياغتها بعبارات عصرية.

والعجيب أنهم يرددون ذات الشبهات التي نقلها الشافعي -في الرسالة- عن منكري السنن، ورد عليها بقواطع الحجج التي تقطع دابرها.

ويتلخص جواب الشافعي عن شبه هؤلاء المنكرين بما يلي:

١ـ إن الله تعالى أوجب علينا اتباع رسوله، وهذا عام لمن كان في زمنه وكل من يأتي بعده، ولا سبيل إلى ذلك لمن لم يشاهد الرسول إلا عن طريق رواية الأحاديث، فيكون الله قد أمرنا باتباعها وقبولها، لأن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجبا.

حتى إن الصحابة رضي الله عنهم لم يتيسر لمجموعهم -مع أنهم في زمنه- أن يسمعوا جميع ما

(١) مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، د. حمادي ذويب، مرجع سابق، ص ١١- ١٢. وينظر: جدل الأصول والواقع، مرجع سابق، ص ٨٠٥؛ السنة بين الأصول والتاريخ، مرجع سابق، ص ٦٨، ٧٦

قاله الرسول صلى الله عليه وسلم منه مباشرة، فكثيرا ما كان يسمعها البعض ويبلغونها غيرهم فيعملون بها جميعا: السامع والمبلَّغ.

٢ـ إنه لا بد من قبول الأحاديث لمعرفة أحكام القرآن نفسه، فإن الناسخ والمنسوخ مثلا لا يعرفان إلا بالرجوع إلى السنة.

٣ـ إن هنالك أحكاما متفقا عليها بين جميع أهل العلم وطوائف المسلمين قاطبة، حتى الذين ينكرون حجية السنة، كعدد الصلوات المفروضة، وعدد الركعات، وأنصبة الزكاة وغيرها، ولم يكن من سبيل لمعرفتها وثبوتها إلا السنة.

٤ـ إن الشرع قد جاء بتخصيص القطعي بظني، كما جاء في الشهادة على القتل والمال، فإن حرمة النفس والمال مقطوع بها، وقد قبلت فيهما شهادة الاثنين، وهي ظنية بلا جدال.

٥ـ إن الأخبار وإن كانت تحتمل الخطأ والوهم والكذب، ولكن هذا الاحتمال -بعد التأكد والتثبت من عدالة الراوي ومقابلة الرواية بروايات أقرانه من المحدّثين- يصبح أقلّ من الاحتمال الوارد في الشهادات، خصوصا إذا عضد الرواية نص من كتاب أو سنة فإن الاحتمال يكاد يكون معدوما. (١)

ثانيًا- يظهر أن أصحاب هذا التأويل الاستشراقي يستخدمون النظرية الماركسية في تفسير التاريخ والتي تقوم على أن حركة التاريخ تتشكل بناء على مجموعة صراعات بين الطبقات والفئات المتصارعة، وبناء على هذا المنظور الماركسي سوغت هذه الكتابات لنفسها الزعم بأن توسيع الشافعي لرقعة النصوص كان وسيلة استخدمها هذا الإمام لنصرة أهل الحديث في معركتهم ضد أهل الرأي!

وهذا التفسير المتعسف لتاريخ التشريع الإسلامي لا يكلف نفسه عناء النظر في الأدلة التي يستند إليها العالِم في إثبات صحة الدعوى التي يدعيها.

والناظر في أدلة الشافعي التي استند إليها في تقرير حجية السنة يلحظ بجلاء أنه أمام عالم فقيه يقول ما يعتقده بناء على ما دل عليه الدليل بعد الاستقراء، وهو لا يكترث: هل الرأي الذي دل عليه الدليل يوافق ما عليه الفئة التي ينتمي إليها أم يخالفها، وقد خالف الشافعي أهل الحديث في مسائل وافق فيها أهل الرأي، ومنها: (عمل أهل المدينة) الذي أخذت به كبرى مدارس أهل الحديث، وهي: المدرسة المدنية(٢).

---

(١) الدكتور محمود الطحان: حجية السنة ودحض الشبهات التي تثار حولها، (ص: ٤٨)، وينظر رسالة الشافعي، ٢٢١ وما بعدها.

(٢) ينظر: الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب: البابرتى، مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، (١/ ٥٥٠ - ٥٥٣)، (١/ ٧٣٧)، (٢/ ٧٥٦).

ثالثًا- لا يسلم البحث بتصنيف الشافعي ضمن أهل الحديث بالمعنى المتعارف عليه تاريخيـــا، بحيث يخرج من دائرة أهل الرأي، وإن كان من أئمة الحديث؛ لأن الشافعي طاف البلدان وتردد على شتى المدارس العلمية في عصره، وحصل علومها، وأخرج للأمة فقها ناضجا بعد أن اختمرت في ذهنه عصارة أفكار هذه المدارس العلمية، فهو جدير بأن يكون صاحب مدرسة مستقلة.

ومن تأمل سيرة هذا الإمام يظهر له -بجلاء- أن نشأة الشافعي لم تكن من كل وجه نـــشأة أهل الحديث، ولا استعداده استعدادهم؛ فلقد توجه في أول أمره لدرس اللغة والأدب وأخبـــار الناس، و لم يقطع صلته بهذه العلوم حين وصل حبله بأهل الحديث الذين كانوا لا يروهما من العلم النافع[(١)].

وفي هذا رد على مزاعم المنظور الاستشراقي التي تُصوِّر الشافعي تابعًا لأهل الحديث، منتصرا لهم في معركتهم -الأيديولوجية - ضد أهل الرأي، وهو تأويل متعسف تظهر فيه الترعة الماركسية في تصوير التاريخ الإسلامي على أنه صراع أيديولوجي بين الطبقات.

فالشافعي لا يمكن لمورخ منصف أن يعده مجرد تابع لأهل الحديث، كما زعم الاستشراقيون والتغريبيون في حملاقم ضد هذا الإمام؛ لأن تكوينه العلمي والشخصي أوسع وأشمل من التكوين المعتاد عند أهل الحديث، فضلا عن عقليته النقدية التي جعلته يخالف شيخه مالكا ويصنف في الرد عليه[(٢)] كما صنف في الرد على أهل العراق سواء بسواء، وهو ما يثبت وجود الاستقلال العلمي والشخصي للشافعي، وعدم محاباته لأحد فيما ظهر له أنه الحق.

قال بحر بن نصر: ((أملى علينا الشافعي قال: من عرف من أهل العراق ومن أهـــل بلـــدنا بالصدق والحفظ قبلنا حديثه، ومن عرف منهم ومن أهل بلدنا بالغلط رددنا حديثه، **وما حابينـــا أحدا** ولا حملنا عليه))[(٣)]

وإن كان الشافعي قد ظهر منه بعض ميل لأهل الحجاز فهذا لا يعني تبعيته وتقليـــده لأهـــل الحديث، وإنما يعني أن الشافعي قد اجتمع لديه الميل الطبيعي للموطن وأهل المكان الذي نشأ فيه مع ما ظهر له بالدليل من رجحان مسلكهم على مسلك غيرهم؛ بناء على معايير موضـــوعية، لا بناء على المكان والبيئة، مع نقد ما تبين له خطؤه من مسلكهم، وثنائه على ما ظهر له صوابه من مسلك مخالفيهم العراقيين؛ إذ إن الشافعي في ميله لأهل الحجاز لم يسلك مسلك التابع المقلد، وقد

(١) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٢١.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢٠/ ٣٣٣)

(٣) معرفة السنن والآثار، للبيهقي (١/ ١٥٠)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، الناشـــرون: جامعـــة الدراســـات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (دمشق -بيروت)، دار الوعي (حلب - دمشق)، دار الوفاء (المنصورة - القاهرة)، ط: الأولى، ١٤١٢هـــ - ١٩٩١م. وتثقيل الخط من عملي؛ إبرازا لموضع الشاهد من النص.

كان الشافعي ينهى أصحابه عن التقليد، فكيف يرضى لنفسه بما ينهى عنه أصحابه، وهو الإمام القدوة الذي وافق قوله فعله؟

ويروي البيهقي ما يؤكد على هذا المعنى فيقول: وأخذ عن محمد بن الحسن الشيباني، من مذهبه ومذهب صاحبه ما احتاج إليه، حتى وقف عليه وعلى ما احتجا به ، ثم ناظره فيما كان يرى خلافه فيه، وكان يقول: ما كلمت أسود الرأس أعقل من محمد بن الحسن.

وكان محمد بن الحسن يعظمه ويبجله ، ورجع إلى قوله في مسائل معدودة[١].

وكان من مضى من علماء أهل المدينة لا يعرفون مذاهب أهل الكوفة، وأن أهل الكوفة يعرفون مذاهب أهل المدينة ، فكانوا إذا التقوا وتكلموا ربما انقطع المدني، فكتب الشافعي مذاهبهم، ودلائلهم، ثم لم يخالفهم إلا فيما قويت حجته عنده، وضعفت حجة الكوفيين فيه، وكان يكلم محمد بن الحسن وغيره على سبيل النصيحة، وكان يقول: (ما ناظرت أحدا قط فأحببت أن يخطئ)، وكان يقول: ما كلمت أحدا قط إلا و لم أبال بيَّن الله الحق على لساني أو لسانه[٢].

قال البيهقي رضي الله عنه: ولهذا كثر أخذه بالحديث، وهو: أنه جمع علم أهل الحجاز والشام واليمن والعراق ، وأخذ بجميع ما صح عنده من غير محاباة منه ولا ميل، إلا ما استحلاه من مذهب أهل بلده ، مهما بان له الحق في غيره ، وممن كان قبله ممن اقتصر على ما عهد من مذهب أهل بلده ، و لم يجتهد في معرفة صحة ما خالفه ، والله يغفر لنا ولهم ، ويرحمنا وإياهم ، فكل منهم -بحمد الله ومنّه- رجع في أكثر ما قال -ومعظم ما رسم- إلى وثيقة أكيدة، ممن يقتدى به في الدين[٣].

وهذا يؤكد أن **الشافعي** لم يقتصر -في بناء شخصيته- على طريقة أهل الحديث المعهودة في التكوين العلمي، بل شغف بجمع علوم الأمصار، ولقاء رجالها، والاطلاع على كتبهم، ومعرفة أصولهم وقواعد النظر لديهم، ومناظرة أئمتهم في الأصول والفروع، مع التبحر الواسع في علوم اللغة وفنون الآداب، والاطلاع الجيد على شتى ألوان الثقافة؛ مثل فنون الطب والفراسة، على خلاف التكوين العلمي المقتصِد الذي كان يكتفي به أهل الحديث عادة، ولا يعدون ما عداه في عداد العلوم النافعة للمحدث والفقيه.

كما أثنى الشافعي على أهل العراق بما رآه من الصواب وحميد الخصال، وخالف أهل الحجاز في أمور ظهر له بالدليل مجافاتها للصواب، وهذه سمة الإمام المحقق المستقل الذي لا يتبع إلا الحق والدليل، ولا يحمل في قلبه غلا لأحد من الذين آمنوا، إلا ما أوجبه الشرع من بغض من ناصب الحق العداء، وأقام على عناده.

---

(١) تهذيب الأسماء واللغات، مرجع سابق، (١/ ٥٩)

(٢) المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي (ص: ١٧٢) بتصرف.

(٣) المدخل إلى السنن الكبرى، نفسه.

أضف إلى هذا: أن المذهب الجديد للشافعي كان أقل عناية بالرد على أهل الرأي، ومما يشهد لصحة هذا التحقيق إن شاء الله: ما استظهره الشيخ الفيلسوف مصطفى عبد الرازق من أن مذهب الشافعي القديم كان -في جل أمره- ردا على مذهب أهل الرأي، وكان قريبا لأهل الحديث[١].

وبمفهوم المخالفة يكون المذهب الجديد للشافعي أقرب لأهل الرأي من المذهب القديم الذي غلب عليه الرد عليهم.

رابعًا- أما عن أسباب كلام الشافعي في حجية السنة فهي معلومة من كلام الشافعي نفسه؛ لأن كلامه حافل بالمناظرات مع أناس ينكرون حجية أقسام من السنة.

فلم يكد يطل القرن الثاني الهجري حتى امتحنت السنة بمن ينكر حجيتها[٢] باعتبارها مصدرا من مصادر التشريع الإسلامي، وبمن ينكر حجية غير المتواتر منها، مما يأتي عن طريق الآحاد، وبمن ينكر حجية السنة التي لا ترد بيانا لما في القرآن أو مؤكدة له، بل تأتي بحكم مستقل[٣].

وأي شيء يستنفر العالم للكتابة والمناظرة أكثر من الطعن في الأصول الكبرى التي تنبني عليها جمهرة الأحكام، وهؤلاء الذين ناظرهم الشافعي -في **الرسالة** وغيرها من كتبه كما يبدو للباحث- ينتمون لطوائف متنوعة، فبعضهم من الزنادقة، وبعضهم من أهل البدع، وبعضهم من أهل الكلام، وبعضهم من أهل الرأي، فلا يصح الزعم بأنه كان يستهدف ضرب أهل الرأي؛ نصرة لأهل الحديث، كما يشيع في كتابات المنظور الاستشراقي في تجنٍّ ظاهر على هذا الإمام الجليل الذي كان رائده الحق حيثما حل وارتحل.

وقد استظهر الشيخ الخضري - رحمه الله - أنه يعني بذلك **المعتزلة**، حيث قال في كتابه "**تاريخ التشريع الإسلامي**": «ولم يُظهِر لنا **الشافعي** شخصية من كان يرى هذا الرأي، ولا أبانه لنا التاريخ، إلا أن الشافعي في مناظرته لأصحاب الرأي الآتي (الذين يردون خبر الخاصة) قد صرح بأن صاحب هذا المذهب (من يرد الأخبار كلها) منسوب إلى البصرة، وكانت البصرة مركزا لحركة علمية كلامية، ومنها نبعت مذاهب المعتزلة، فقد نشأ بها كبارهم وكتابهم، وكانوا معروفين بمخاصمتهم لأهل الحديث، فلعل صاحب هذا القول منهم. وقد تأيد عندي[٤] هذا الظن بما رأيته في الكتاب الموسوم بـ"**تأويل مختلف الحديث**" لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة

(١) تمهيد إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، الشيخ مصطفى عبد الرازق، ص ٣٣٠، سلسلة الفكر النهضوي الإسلامي، ط: ٢٠١١

(٢) وإن كان العلامة الشيخ عبد الغني عبد الخالق يستبعد وقوع الخلاف في حجية السنة في هذه الحقبة، ينظر: حجية السنة (ص ١٣).

(٣) السنة ومكانتها للسباعي ط المكتب الإسلامي (١/ ١٤٣).

(٤) الكلام للشيخ الخضري.

(٢٧٦) فقد ذكر فيه موقف شيوخ المعتزلة من السنة وتطاولهم على الصحابة وكبار المفتين منهم»[١].

وقد استحسن د. مصطفى السباعي ما استنتجه الشيخ الخضري، وعلق عليه قائلا:

((واستنتج «الخضري» من ذلك أن غارة شعواء شنت في عصر الشافعي -أو قبله بقليل- من المتكلمين على أهل السنة، وأكثر المتكلمين كان بالبصرة، فمن المؤكد أن يكون الذي ناظر الشافعي من هؤلاء، وهذا الذي استظهره الشيخ «الخضري» قوي في النظر)) [٢].

ومما يؤيد هذا الاستنتاج: أن أهل الكلام كان لهم وجود بارز في عصر الشافعي في كثير من البلاد، ونال خبر الواحد نصيباً من معارضتهم الجدلية كما يفهم من قول الشافعي: "فقد وجدت أهل الكلام منتشرين في أكثر البلدان، فوجدت كل فرقة منهم تنصب منها ما تنتهي إلى قوله، وتضعه الموضع الذي وصفت"[٣]

وجاء في مقدمة كتاب جماع العلم: ((أخبرنا محمد بن إدريس الشافعي قال:

١- لم أسمع أحدا نسبه الناس أو نسب نفسه إلى علم يخالف في أن فرض الله عز وجل اتباع أمر رسول الله والتسليم لحكمه بأن الله عز وجل لم يجعل لأحد بعده إلا اتباعه وأنه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب الله أو سنة رسوله، وأن ما سواهما تبع لهما، وأن فرض الله علينا وعلى من بعدنا وقبلنا في قبول الخبر عن رسول الله واحد لا يختلف في أن الفرض والواجب قبول الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا فرقة سأصف قولها إن شاء الله تعالى.

٢- قال: محمد بن إدريس ثم تفرق أهل الكلام في تثبيت الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تفرقا: أما بعضهم فقد أكثر من التقليد والتخفيف من النظر والغفلة والاستعجال بالرياسة.

٣- وسأمثل لك من قول كل فرقة عرفتها مثالا يدل على ما وراءه إن شاء الله تعالى)) [٤].

ومما سبق يظهر أن الشافعي انطلق في تأصيله لحجية السنة من منطلق موضوعي، وهو القيام بما يجب على العالم من حق العلم إذا ارتفع صوت الباطل، فقد عاصر الشافعي حقبة بدأ فيها ظهور شبهات أهل الزيغ المشككين في السنة النبوية باعتبارها المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، فانبرى قلم الشافعي للدفاع عن هذا الأصل العظيم من أصول التشريع على نحو غير مسبوق، لا لتقصير الأئمة السابقين في الدفاع عن حجية السنة، بل لأن هذه الشبهات لم تظهر في العصور السابقة كما ظهرت في عصر الشافعي.

---

(١) " تاريخ التشريع الإسلامي " للشيخ محمد الخضري بك: ص ١٩٧. بواسطة: السنة ومكانتها للسباعي (١/ ١٤٨).

(٢) السنة ومكانتها للسباعي ط المكتب الإسلامي (١/ ١٤٩).

(٣) جماع العلم، للشافعي، بهامش الأم ٢٥٦/٧. وينظر: حجية خبر الآحاد في العقائد والأحكام – محمد جميل مبارك (ص: ٣٢).

(٤) جماع العلم (ص: ٣)

يقول د. محمود الطحان: ((أول من تعرض لدحض تلك الآراء الخبيثة: الشافعي رحمه الله – فيما أعلم– فقد ذكر في آخر كتاب ((**الأم**)) مناظرة جرت بينه وبين من ينسب إلى العلم بمذهب أصحابه ممن يردون الأخبار كلها، كما عقد في ((**الرسالة**)) بحثا مستفيضا أثبت فيه وجوب اتباع سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وأن طاعته مقرونة بطاعة الله، وبيّن كيف أجمع الصحابة وأهل العلم على العمل بخبر الواحد في مسائل كثيرة من أحكام الشريعة سردها رحمه الله سردا قويا مقنعا، و لم يبين الشافعي رحمه الله تعالى مَن هذه الطائفة التي ردت الأخبار كلها، ولا من هو الشخص الذي ناظره في ذلك، ورأي الشيخ الخضري رحمه الله أن الشافعي يعني بذلك المعتزلة، لأن الشافعي قد صرح بأن صاحب هذا المذهب منسوب إلى البصرة، وكانت البصرة آنذاك مركزا لحركة فلسفية كلامية، ومنها نبعت مذاهب المعتزلة، فقد نشأ بها كبارهم وكتابهم، وكانوا معروفين بمخاصمتهم لأهل الحديث. ودعم الخضري قوله بما تعرض له ابن قتيبة في كتابه ((تأويل مختلف الحديث)) من الرد على شيوخ المعتزلة فيما كانوا يطعنون به الصحابة وكبار التابعين.

وفي الحقيقة أن غارة شعواء شُنت في العصر الذي كتب فيه الشافعي رسالته أو قبل ذلك بقليل من المتكلمين على أهل السنة وأهل الحديث، وبالتالي على السنة التي يشتغلون بها ويدعون الناس إلى الاحتجاج بها، فقد كان غلاة المعتزلة يريدون تحكيم العقل وطرح نصوص السنة، ولكن الشافعي ناقشهم وأطال النقاش معهم حتى ألقمهم الحجر، ويتضح مما ذكره الشافعي من رأي منكري حجية السنة، ومما ذكره العلماء من آراء بعض شيوخ المعتزلة: أنهم ينكرون حجيتها من حيث الشك في طريق ثبوتها وما يلحق رواتها من خطأ أو وهم، أو ما يندس بينهم من وضاعين وكذابين، لا أنهم ينكرونها من حيث هي أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعال وتقريرات ثابتة عنه، فإن أي مسلم مهما كان لا يقول بذلك...)) [1].

وبناء عليه فالشافعي كان يقوم بواجب الوقت إزاء التحديات التي استجدت في عصره، فيبطل كل زعم بأن الشافعي انطلق في تأصيله لحجية السنة من منطلق طائفي يبغي فيه الانتصار لطائفة على طائفة[2].

وعليه، فلا يستقيم الزعم بأن الشافعي –في كلامه عن حجية السنة– كان يستهدف النيل من أهل الرأي مناصرة لأهل الحديث؛ لما تقدم تقريره من أن عامة المنكرين كانوا من أهل الكلام، وليسوا من الفقهاء، ولأن فقهاء أهل الرأي لم يعرف عنهم إنكار حجية السنة على هذا النحو، وإنما عرف عنهم الخلاف مع أهل الحديث في بعض شروط قبول الخبر، ولأن الشافعي أثنى على عدد من أهل الرأي وعلى رأسهم إمام أهل الرأي أبو حنيفة، ومن ذلك قوله: ((الناس في الفقه

(١) حجية السنة ودحض الشبهات التي تثار حولها (ص: ٤٦).

(٢) السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب ص ٢٨.

عيال على أبي حنيفة))[1] وهو ما يقطع كل زعم بوجود خصومة طائفية بين الشافعي وبين أهل الرأي بسبب ما اشتهر عنه من انتمائه لأهل الحديث.

ومنه يعلم بطلان المزاعم الاستشراقية-الحداثية فيما يتعلق بأسباب كلام الشافعي في حجية السنة.

خاتمة وتلخيص: يتلخص في ختام هذا المطلب: أن الشافعي لم يخترع شيئا لم يعرفه السابقون، وأنه استند في تقريره لحجية السنة إلى أسباب موضوعية لا ذاتية، وهي ما قامت عليه الدلائل من حجية السنة النبوية ووجوب الاحتكام إليها، وانتهى التحقيق إلى أن الشافعي كان يقصد بالمشككين في حجية السنة قوما من أهل الكلام، و لم يقصد أهل الرأي، وبناء عليه يبطل ما تردد في كتابات المنظور الاستشراقي من أسباب مُدَّعاة لتأسيس الشافعي حجية السنة.

***

(١) دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين ط مكتبة السنة (ص: ٢٤٦).

المطلب الثالث

نقد موقف الشافعي من أقسام الخبر، ومناقشته

لما كان كتاب "**الرسالة**" من بواكير الأسفار المؤسسة في علوم الحديث -أو هو أول كتاب وضع في علم مصطلح الحديث كما تقدم عن الشيخ العلامة أحمد شاكر- عني الشافعي بالكلام في أقسام الخبر وأحكامها، وكان للمنظور التغريبي نقد لأقسام الخبر عند الشافعي، وهو ما يتكفل هذا المطلب بعرضه ومناقشته.

ويأتي الكلام فيه على فرعين على النحو الآتي:

الفرع الأول- الطعن في موقف الشافعي من المتواتر، ومناقشته

الفرع الثاني- الطعن في إثبات الشافعي خبر الواحد، ومناقشته.

الفرع الأول

الطعن في موقف الشافعي من المتواتر، ومناقشته

الغصن الأول- عرض الدعوى:

تشكك القراءات الحداثية في قطعية الخبر المتواتر، وتزعم أن الظروف التاريخية لها دور في إسباغ وصف التواتر على الحديث، وأن الشافعي تأثر بهذه الظروف التاريخية في القول بالتواتر وقطعيته، التي كان يعبر عنها بـ(علم الإحاطة في الظاهر والباطن) كما تقدم.

يقول د. حمادي ذويب: ((اشترك الأصوليون مع رجال الدين عامة في إعادة تشكيل الذاكرة الجماعية للمسلمين في اتجاه يدعم قدسية النصوص، خصوصا بعد انغلاق مدونة القرآن والحديث وملف الجرح والتعديل واستقرار المذاهب الفقهية الكبرى... هذه الوظيفة التي أداها الأصوليون بحماس تبرز أن الإكراه المعنوي -المتمثل في سلطة النصوص وتواترها- يقوم مقام سلاح فعال لمواجهة محن الوجود والتقلبات الاجتماعية. لكن هذه العملية صاغها تصور يعزل النص عن سياقه وظروفه التاريخية، مبتعدا به عن طبيعته الأصلية بوصفه نصا لغويا. ومما ترتب عن ذلك: إهدار البعد التاريخي في مقاربة الأصوليين وعلماء الدين القضايا التي تجدّ داخل الجسد الاجتماعي، ذلك أن مباحث السنة تغرق في التفاصيل والإشكاليات التي تنأى عن قضايا المسلمين المصيرية. و لم يكلف الأصوليون أنفسهم عناء البحث عن حلول للمشاكل التاريخية التي عايشوها، بل كان مشغلهم: تأصيل الأحكام الفقهية وتسويغها بواسطة مصادر المشروعية الدينية العليا من قرآن أو سنة أو إجماع. وهكذا كانت النظرية الأصولية مثالية لا تعكس مشاغل الواقع ولا المخاطر التي

تتهدد المسلمين، فالغزالي مثلا يلزم الصمت أمام حدث ضخم هو هجمة الصليبيين على البلاد الإسلامية واحتلالهم لسوريا وفلسطين...))[1]

الغصن الثاني– الرد على هذه الدعوى:

أولًا– الناظر في رسالة الشافعي يجد واضحا أن الشافعي يستند في القول بالتواتر إلى معطيات موضوعية تتعلق برواية الحديث وطرقه التي نقل بها، لا بظروف العصر التاريخية كما تزعم القراءات التغريبية.

وأما النص المنقول عن د. حمادي ذويب فقد هالني ما فيه من قدر مفزع من المغالطات:

أما مزاعم تولد القواعد الأصولية عن الظروف التاريخية فقد أفاض البحث في الرد عليها سابقا بما يغني عن التكرار هاهنا، ويكفي أن ننظر في رسالة الشافعي لنجد كل قاعدة أصولية مستندة لأدلتها. وكون العصر يموج بشبهات تدعو للكلام عن القضايا التي ثارت ضدها الشبهات لا يعني أن نفس القواعد وليدة العصر، لأن المتولد عن العصر هو درجة الاهتمام بالكلام عن القاعدة التي ثارت ضدها الشبهات، ومساحة الاهتمام بالقاعدة شيء والقاعدة في ذاتها شيء آخر، والخلط بينهما جهل أو تجاهل يقدح في إنصاف صاحبه.

ثانيًا– أما زعم أن المتواتر سلاح استخدمه الأصوليون في الإكراه المعنوي والصراع المذهبي: فينقضه منهجية الشافعي في التوصل إلى قطعية المتواتر؛ حيث إن الشافعي استنتج قطعية المتواتر بنفس الطريقة التي استنتجت بها الأمة قطعية النص القرآني، وهي طريقة عقلية بدهية بالأساس؛ لأن العقل يقضي بصدق الخبر الذي تواطأت عليه الجماعات التي يحيل العقل اتفاقهم على الكذب.

والدليل على هذا من كلام الشافعي قوله في باب (الحجة في تثبيت خبر الواحد) من الرسالة:

((فإن قال قائل: هل يفترق معنى قولك: حجة؟

قيل له: إن شاء الله نعم.

فإن قال: فَأَيِنْ ذلك؟

قلنا: أما ما كان نصَّ كتاب بيِّن أو سنةٍ مجتمع عليها فيها مقطوع، ولا يسع الشكُّ في واحد منهما، ومن امتنعَ من قبوله استُتِيب.

فأما ما كان من سنة من خبر الخاصة الذي يختلف الخبر فيه، فيكون الخبر محتملاً للتأويل، وجاء الخبر فيه من طريق الانفراد: فالحجة فيه عندي أن يلزم العالمين حتى لا يكون لهم ردُّ ما كان منصوصاً منه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادة العدول، **لا أن ذلك إحاطةٌ** كما يكون نص الكتاب وخبرُ العامة عن رسول الله.

---

(١) السنة بين الأصول والتاريخ، مرجع سابق، ص ٣١٢. وينظر: الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، مرجع سابق، ص ٦٩

ولو شك في هذا شاكٌ لم نقل له: تب، وقلنا: ليس لك – إن كنت عالماً – أن تشك، كما ليس لك الا أن تقضي بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن فيهم الغلط، **ولكن تقضي بذلك على الظاهر** من صدقهم، والله ولي ما غاب عنك منهم.))[1]

وقال الشافعي في باب القياس من الرسالة: ((قال: فمن أين قلت: يقال بالقياس فيما لا كتابَ فيه ولا سنةَ ولا إجماعَ؟ أفالقياس نصُّ خبرٍ لازم؟

قلت: لو كان القياس نصَّ كتاب أو سنة قِيل في كل ما كان نصَّ كتاب "هذا حُكمُ الله "، وفي كل ما كان نصَّ السنة " هذا حكم رسول الله "، و لم نَقُل له: "قياس".

قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟

قلت: هما اسمان لمعنىً واحد.

قال: فما جماعهما؟

قلت: كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحقِّ فيه دلالةٌ موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكمٌ: اتباعُه، وإذا لم يكن فيه بعينه: طُلِب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهادُ: القياسُ.

قال: أفرأيت العالمين إذا قاسوا، على إحاطةٍ هم من أنهم أصابوا الحقَّ عند الله؟ وهل يسعهم أن يختلفوا في القياس؟ وهل كُلفوا كل أمر من سبيل واحد، أو سبل متفرقة؟ وما الحجةُ في أن لهم أي يقيسوا على الظاهر دون الباطن؟ وأنه يسعهم أن يتفرقوا؟ وهل يختلف ما كُلفوا في أنفسهم، وما كُلفوا في غيرهم؟ ومن الذي له أن يجتهد فيقيس في نفسه دون غيره؟ والذي له أن يقيس في نفسه وغيره؟

فقلت: له العلم من وجوه: منه إحاطةٌ في الظاهر والباطن، ومنه حق في الظاهر.

فالإحاطة منه ما كان نصَّ حكم لله أو سنة لرسول الله نقلها العامة عن العامة. فهذان السبيلان اللذان يُشهد بهما فيما أُحل أنه حلال، وفيما حُرم أنه حرام. وهذا الذي لا يَسَع أحداً عندنا جَهْلُه ولا الشكُّ فيه.

وعلمُ الخاصة سنة من خبر الخاصة يعرفها العلماء، و لم يُكَلَّفها غيرهم، وهي موجودة فيهم أو في بعضهم، بصدق الخاص المخبِرِ عن رسول الله بها. وهذا اللازم لأهل العلم أن يصيروا إليه، وهو الحق في الظاهر، كما نقتل بشاهدين. وذلك حق في الظاهر، وقد يمكن في الشاهدين الغلطُ.

وعلمُ إجماع.

وعلمُ اجتهادٍ بقياسٍ، على طلب إصابة الحق. فذلك حق في الظاهر عند قايِسِه، لا عند العامة من العلماء، ولا يعلم الغيب فيه إلا الله.

(١) الرسالة ص ٤٦١-٤٦٢

وإذا طُلب العلم فيه بالقياس، فقيس بصحةٍ: ايْتَفَقَ[1] المقايسون في أكثره، وقد نجدهم يختلفون))[2].

ويقول الشافعي: ((قلت: أفرأيت سنة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأي شيء تثبت؟.

٢٩٨ – قال: أقول القول الأول الذي قاله لك صاحبنا.

٢٩٩ – فقلت: ما هو؟.

٣٠٠ – قال: زعم أنها تثبت من أحد ثلاثة وجوه.

٣٠١ – قلت: فاذكر الأولى منها؟.

٣٠٢ – قال: خبر العامة عن العامة.

٣٠٣ – قلت: أكقولكم الأول مثل أن الظهر أربع؟.

٣٠٤ – قال: نعم.

٣٠٥ – فقلت: هذا مما لا يخالفك فيه أحد علمته، فما الوجه الثاني؟.

٣٠٦ – قال: تواتر الأخبار.

٣٠٧ – فقلت: له حدد لي تواتر الأخبار بأقل مما يثبت الخبر، واجعل له مثالا لنعلم ما يقول وتقول؟.

٣٠٨ – قال: نعم إذا وجدت هؤلاء النفر للأربعة الذين جعلتهم مثالا يروون فتتفق روايتهم أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حرم شيئا أو أحل استدللت على أنهم بتباين بلدانهم وإن كل واحد منهم قبل العلم عن غير الذي قبله عنه صاحبه، وقبله عنه من أداه إلينا ممن لم يقبل عن صاحبه: أن روايتهم إذا كانت هكذا –تتفق عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– فالغلط لا يمكن فيها.

٣٠٩ – قال: وقلت له: لا يكون تواتر الأخبار عندك عن أربعة في بلد ولا إن قبل عنهم أهل بلد حتى يكون المدني يروي عن المدني والمكي يروي عن المكي والبصري يروي عن البصري والكوفي يروي عن الكوفي حتى ينتهي كل واحد منهم بحديثة إلى رجل من أصحاب النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غير الذي روى عنه صاحبه ويجمعوا جميعا على الرواية عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ للعلة التي وصفت؟.

٣١٠ – قال: نعم لأنهم إذا كانوا في بلد واحد أمكن فيهم التواطؤ على الخبر، ولا يمكن فيهم إذا كانوا في بلدان مختلفة!...))[3].

ويقول الشافعي: ((علم الخاصة يوجد عند بعض، ويعزب عن بعض، وأنه ليس كعلم العامة

---

(١) أي: اتفق، وهذه لغة الشافعي، وهو حجة في اللغة.

(٢) اختلاف الحديث، مرجع سابق، (٨/ ٤٧٦).

(٣) جماع العلم، مرجع سابق، (ص: ٣٤)

الذي لا يسع جهله))[١].

وهذه تفرقة عقلية، لا ينكرها على الشافعي إلا من فارق البدهيات وانخلع بالكلية عن قوانين المعقول، فما دخْلُ الظروف التاريخية في تقرير هذه البدهيات؟!

وبمثل هذا الاستقراء العقلي أثبت الشافعي كثيرا من قواعده -ولا يبعد أن نقول: أغلب قواعده- التي قررها في **الرسالة** وغيرها من كتبه، حيث كان يمزج مزجا فريدا بين دلالة المنقول ودلالة المعقول على نحو يثبت أن شأن المعقول مع المنقول هو التعاضد والتساند، لا التنازع والتعاند كما تحاول أن توهمنا القراءات الاستشراقية-الحداثية.

ومن أمثلة هذا المزج أنه قاس خبر الواحد على شهادة الشهود العدول، وشهادة العدول مقبولة اتفاقا مع احتمال الخطأ والكذب، فكذلك خبر الآحاد الذين ظهرت عدالتهم.

ثالثًا- أما ما زعمه د. حمادي ذويب عن عدم مشاركة الأصوليين في القضايا المصيرية للأمة وحديثه عن الإمام **الغزالي** في هذا السياق- فيجاب عنه من وجوه:

منها: أن مواجهة المحن والأزمات وظيفة الأمة بالأساس، وليست هي الوظيفة التي وضع لها علم الأصول أساسًا، فعلم الأصول علم منهجي ينظم التفكير بعامة، والتفكير الفقهي خاصة، ولو بحثنا عن دور لعلم الأصول في أوقات المحن والأزمات فيمكن تحديده بأنه يساهم في إسعاف الفقيه في الوصول إلى الموقف الفقهي الرشيد الذي يساهم في إخراج الأمة من أزمتها. وحتى لو صار العلم بهيئة لا يؤدي بها هذا الدور بنفس الكفاءة التي كان عليها في حقب سابقة، فهذا لا يرجع لخلل في ذات العلم، وإنما يرجع إلى الغفلة التي سادت في الأمة فأدت لاندراس بعض معالم الشريعة، وحينها تدور عجلة التجديد لتعمل هذه السنة (التجديد) عملها في إحياء ما اندرس من معالم الشريعة، وهذا ما قام به المجددون في الأمة عبر تاريخها، وهذه هي وظيفة التجديد الرئيسة، فمن التجني الظاهر تحميل العلوم الإسلامية ما لا تحتمل، ومن التحامل البين: أن يناط بها وظائف ليست من اختصاصها.

رابعًا- أما ما ذكره د. حمادي ذويب عن الغزالي فالجواب عنه أن الإمام أبا حامد الغزالي لم يقف ساكنا إزاء الغزو الصليبي كما زعم **د. حمادي ذويب** متجنيا على هذا الإمام، لكنه -أعني الغزالي- كان يرى أن التربية هي المدخل الملح للإصلاح، وأنه لا يكفي التجهيز العسكري دون إعداد الجيل المنشود إيمانيا وتربويا، ويمكن أن نجد سندا لهذا المسلك في العهد المكي من السيرة النبوية المشرفة؛ لأن هذا العهد شاهد على أن البناء الفكري والتربوي لا بد أن يسبق الاستعداد العسكري؛ ولذلك دخل **الغزالي** في تجربته المعروفة، وخرج على الأمة بفتح عظيم تمثل في **إحياء علوم الدين**، **والمنقذ من**

(١) اختلاف الحديث، مرجع سابق، (٨/ ٦٠٩).

الضلال، الذين جدد بهما مناهج النظر والتدوين في الفقه والتصوف والعقليات على نحو لم يسبق إليه، ثم أسهم **الغزالي** في تربية الجيل الذي انتصر على الصليبيين بعد ذلك.

وقد أفاض د. ماجد عرسان الكيلاني في بيان الدور الذي قام به الغزالي في هذه الحقبة في كتابه الماتع: (هكذا ظهر جيل صلاح الدين، وهكذا عادت القدس) [(١)].

ثم إن **د. حمادي ذويب** وقع في مغالطة أخرى، حين عمم الحكم على الأصوليين بأنهم لم يشتركوا في مواجهة قضايا الأمة المصيرية، وجهل -أو تجاهل- أن عامة الأصوليين كانوا من الفقهاء، ودور الفقهاء في أوقات المحن التي مرت بالأمة عبر تاريخها معلوم لا ينكره إلا جاحد.

ولهذا كان الباحث إبراهيم السكران محقا حين قال في تقييمه الإجمالي لرسالة **د. حمادي ذويب** "جدل الأصول والواقع" ((سعى حمادي ذويب للتطرف في إشعال حرائق التسييس في غابة أصول الفقه بلغة بوليسية تفترض أن كل عبارة في كتب أصول الفقه وراءها مؤامرات سياسية وصفقات نفوذ ...

فالقراءات القرآنية السبع المتواترة ليست إلا سلاحا سياسيا كما يقول ذويب: (تعد نظرية القراءات السبع أحد الأسلحة النظرية الفتاكة التي عولت عليها سلطة الخلافة العباسية[(٢)])

والحديث المتواتر ليس طريقا يفيد العلم واليقين، بل هو سلاح سياسي كما يقول: (تحول المتواتر إلى أداة للصراع المذهبي[(٣)]) ...

وفكرة رسالته هذه فكرة سطحية قوامها: الإتيان بكل قاعدة من قواعد أصول الفقه تعكس على انسياب الحداثة الغربية لمجتمعنا، ثم إبراز من خالف فيها وأبطل حجيتها في التراث الإسلامي والتنويه به واتهام من يثبت القاعدة بأن وراءه أهدافا سياسية)) [(٤)].

خاتمة وتلخيص: يتلخص في ختام هذا الفرع: أن الإمام الشافعي قرر قطعية الخبر المتواتر بناء على أدلة عقلية وأسباب موضوعية تقوم على أن المتواتر نقل بذات الطريقة التي نقل بها القرآن الكريم، وأن قطعية المتواتر مردها إلى انتقاله إلينا بواسطة جماعات متباينة يستحيل اتفاقها على الكذب، ومن ثم يبطل ما طعن به المنظور الاستشراقي، ويبطل ما زعمه **د. حمادي ذويب** من أن المتواتر كان أداة في الصراع السياسي والمذهبي.

****

---

(١) ينظر في تفاصيل هذه القضية كتاب: (هكذا ظهر جيل صلاح الدين، وهكذا عادت القدس) للدكتور ماجد عرسان الكيلاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: ١٤٠٤-١٩٩٤، (ص: ٩١) وما بعدها؛ حيث عقد فصلا مطولا لشرح الدور الإحيائي للإمام الغزالي في فترة حالكة من أصعب فترات التاريخ الإسلامي.

(٢) جدل الأصول والواقع، د. حمادي ذويب، دار المدار الإسلامي، ط الأولى، ٢٠٠٩م، (ص ١٢٤).

(٣) المصدر السابق، (ص ١٨١).

(٤) إبراهيم السكران، التأويل الحداثي للتراث (ص ١٩٥)، ثم عرض المؤلف نماذج لما رأى أنه انخفاض للأمانة العلمية لدى د. حمادي ذويب؛ حيث نقل عن غيره بلا عزو، هذا فضلا عن احتفائه بالطاعنين في القرآن كابن الراوندي.

الفرع الثاني

الطعن في إثبات الشافعي خبر الواحد، ومناقشته

الغصن الأول- عرض الدعوى:

حملت القراءات التغريبية حملة شعواء على انتصار الشافعي لأخبار الآحاد، والاحتجاج بها في الأحكام، وزعموا أن خبر الواحد ليس حجة ملزمة؛ لتطرق الظن إليه.

كما زعم بعضهم أن الشافعي أثبت خبر الواحد لكي يوسع من رقعة النصوص ويضيّق من إطار الاجتهاد.

يقول **د. حمادي ذويب**: ((لم يكن ما قام به الشافعي منفصلا عن واقعه، بل كان متأصلا فيه، وليس أدل على ذلك من أن أهم بحث احتل أكبر حيز في رسالة هذا الفقيه هو خبر الآحاد؛ لأن عصره شهد صراعا بين أهل الرأي والمعتزلة من جهة وأهل الحديث من جهة أخرى، وكانت أخبار الآحاد من أهم محاور هذا الصراع؛ حيث برز بين المعتزلة من ينقد حجية هذا الصنف من الأخبار؛ ولذلك قام الشافعي منتصرا لأهل الحديث وأخبار الآحاد[(١)])).

ويقول **د. نصر حامد أبو زيد**: ((وإذا كان الأحناف يتفقون مع الشافعية في قطعية دلالة المتواترات والمشهورات فإنهم يختلفون عنهم في دلالة الآحاد، ويرون أنها ظنية احتمالية. وهذا الخلاف جعل الشافعي يضع شروطا لقبول أحاديث الآحاد، بعد أن دافع عن حجيته دفاعا طويلا؛ لكي يوسع من إطار السنة، أي من إطار النصوص على قدر ما يستطيع؛ تضييقا لإطار الاجتهاد)) [(٢)].

الغصن الثاني- الرد على هذه الشبهات:

ويمكن إجمال الرد على هذه الشبهات في هذه النقاط:

أولًا- من العجيب أن كلام د. نصر حامد أبي زيد هنا متناقض؛ لأن تسليمه بأن الشافعي ((يضع شروطا لقبول أحاديث الآحاد)) يناقض ما زعمه من حرص الشافعي على توسيع النصوص؛ وذلك لأن زيادة الشروط تؤدي للتضييق.

ثانيًا- أما نفي حجية خبر الواحد لتطرق الظن إليه فقد تقدمت الإجابة عنها سابقا، وكان مما احتج به الشافعي في نفي هذه الشبهة: القياس على قبول شهادة العدول ولزوم الحكم بها مع تطرق الظن إليها.

---

(١) مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، د. حمادي ذويب ص ١١- ١٢.

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ١٤٤ ط المركز الثقافي

قال الشافعي في إثبات خبر الواحد والرد على المنكرين: ((وإن أمكن فيه الغلط ففيه ما دل على الفرض علينا من قبول الخبر عن رسول الله، ولا يؤخذ عدد من يقبل خبره عنه صلى الله عليه وسلم إلا بأحد الدلائل التي قبلنا بها عددا من الشهود، فرأينا الدلالة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بقبول خبر الواحد عنه، فلزمنا والله أعلم أن نقبل خبره إذا كان من أهل الصدق، كما لزمنا قبول عدد من وصفت عدده في الشهادة، بل قبول خبر الواحد عنه أقوى سببا بالدلالة عنه، ثم ما لم أعلم فيه خلافا من أحد من ماضي أهل العلم بعد رسول الله فتابعيهم إلى اليوم خبرا نصا عنهم، ودلالة معقولة عنهم من قبول عدد الشهود في بعض ما قبلناه فيه. وقد كتبت في كتاب جماع العلم الدليل على ما وصفت مما اكتفيت في رد كثير منه في كتابي هذا، وقد رددت منه جملا تدل من لم يحفظ كتاب جماع العلم على ما وراءها إن شاء الله، فإن قال قائل: أفيكون الإخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واحدا أو أكثر؟ قيل: الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خبران: فخبر عامة عن عامة عن النبي صلى الله عليه وسلم يحمل ما فرض على العباد أن يأتوا به بألسنتهم وأفعالهم، ويؤتوا به من أنفسهم وأموالهم، وهذا ما لا يسع جهله، وما كان على أهل العلم والعوام أن يستووا فيه؛ لأن كلا كُلِّفه؛ كعدد الصلاة وصوم رمضان وتحريم الفواحش، وإن لله عليهم حقا في أموالهم، وخبر خاصة في خاص الأحكام لم يكلفه العامة، لم يأت أكثره كما جاء الأول، وكُلف علم ذلك من فيه الكفاية للخاصة به دون العامة، وهذا مثل ما يكون منهم في الصلاة سهو يجب به سجود السهو، وما يكون منهم فيما لا يجب به سجود سهو، وما يفسد الحج، وما لا يفسده، وما تجب به البدنة، ولا تجب مما يفعل مما ليس فيه نص كتاب، وهو الذي على العلماء فيه عندنا والله أعلم قبول خبر الصادق على صدقه، ولا يسعهم رده كما لا يسعهم رد العدد من الشهود الذين قبلوا شهادتهم، وهو حق صدق عندهم على الظاهر كما يقال فيما شهد به الشهود، فمن أدخل في شيء من قبول خبر الواحد شيئا دخل عليه في قبول عدد الشهود الذين ليسوا بنص في كتاب، ولا سنة، مثل الشهود على القتل وغيره إن شاء الله. فإن قال قائل: فأين الدلالة على قبول خبر الواحد عن رسول الله؟ قيل له: إن شاء الله كان الناس مستقبلي بيت المقدس، ثم حولهم الله إلى البيت الحرام، فأتى أهل قباء آت وهم في الصلاة فأخبرهم أن الله أنزل على رسوله كتابا، وأن القبلة حولت إلى البيت الحرام، فاستداروا إلى الكعبة وهم في الصلاة، وإن أبا طلحة وجماعة كانوا يشربون فضيخ بسر، ولم يحرم يومئذ من الأشربة شيء، فأتاهم آت فأخبرهم أن الخمر قد حرمت، فأمروا أناسا فكسروا جرار شرابهم ذلك. ولا شك أنهم لا يحدثون في مثل هذا إلا ذكروه لرسول الله صلى الله عليه وسلم إن شاء الله، ويشبه أن لو كان قبول خبر من أخبرهم، وهو صادق عندهم، مما لا يجوز لهم قبوله أن يقول لهم رسول الله: قد كنتم على قبلة ولم يكن لكم أن تحولوا عنها، إذ كنت حاضرا معكم حتى

أعلمكم أو يعلمكم جماعة، أو عدد يسميهم لهم، ويخبرهم أن الحجة تقوم عليهم بمثلها، إلا بأقل منها إن كانت لا تثبت عنده بواحد. والفساد لا يجوز عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عند عالم، وهراقة حلال فساد، فلو لم تكن الحجة أيضا تقوم عليهم بخبر من أخبرهم بتحريم، لأشبه أن يقول: قد كان لكم حلالا و لم يكن لكم إفساده حتى أعلمكم أن الله جل وعز حرمه، أو يأتيكم عدد يحده لهم يخبر عني بتحريمه. وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أم سلمة أن تعلم امرأة أن تعلم زوجها إن قبلها وهو صائم لا يحرم عليه، ولو لم ير الحجة تقوم عليه بخبرها إذا صدقها لم يأمرها إن شاء الله به، وأمر رسول الله أنيسا الأسلمي أن يغدو على امرأة رجل، فإن اعترفت رجمها، فاعترفت، فرجمها) [1]

وهنا يظهر أن الشافعي يستند في تقريره لحجية الأخبار إلى معطيات موضوعية ثابتة لا علاقة لها بالظرف التاريخي الذي جعله المنظور الاستشراقي-الحداثي متحكما في تأصيل الأصول.

ثالثًا- ليس صحيحا ما زعمه د. نصر عن قطعية خبر الواحد عند الشافعية، بل دلالتها ظنية عندهم أيضا كالحنفية[2]، وإنما الخلاف بينهم في أمور منها: التخصيص بخبر الواحد، فالحنفية يمنعون تخصيص المتواتر بخبر الواحد؛ لأن التخصيص عندهم بمثابة النسخ، والمتواتر لا يُنسخ بخبر الواحد؛ لأنه ظني، والمتواتر قطعي، فلا يقوى الخبر الظني على تخصيصه[3].

رابعًا- وقع **د. نصر حامد أبو زيد** في وهم آخر، وهو أنه فهم من تقديم الحنفية القياس على خبر الواحد: أنهم لا يعتدون بخبر الواحد، فتراه يقول: ((كان موقف أهل الرأي بصفة عامة عدم الاعتداد بأحاديث الآحاد وتقديم القياس عليها))[4].

وهذا خلاف ما عليه الحنفية وأهل الرأي، لأنهم يحتجون بخبر الواحد في الجملة، غاية الأمر: أن لهم شروطا في قبول خبر الواحد لم يقل بها أهل الحديث.

يقول الحافظ ابن عبد البر المالكي: ((وأجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر في جميع الأمصار فيما علمت على قبول خبر الواحد العدل وإيجاب العمل به إذا ثبت و لم ينسخه غيره من أثر أو إجماع. على هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع شرذمة لا تعد خلافا، وقد أجمع المسلمون على جواز قبول الواحد

---

(١) اختلاف الحديث (٨/ ٥٨٨)

(٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (١/ ٧)

(٣) ينظر: أصول السرخسي(٢/٨٢-٨٦)، التقرير والتحبير(٣/٧٥-٧٨)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي(٣/١٩١-١٩٨)، توضيح التنقيح وشرح التلويح(٢/١٠٧-١١٦)، المحصول للرازي(٣/٢٦٣-٢٦٦)، شرح تنقيح الفصول للقرافي مع حاشية الشيخ محمد جعيط(٢/١١٨)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي(٣/٢١٠-٢١٢)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب(٤/١٢٢-١٣٠)، شرح المحلي على جمع الجوامع وحاشية العطار(٢/١٢٤-١٢٦)، شرح الكوكب المنير للفتوحي(ص٤٧٨-٤٧٩)، المعتمد لأبي الحسين البصري(١/٤٠٥)، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني(١/٥٠-٥٢)

(٤) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ١٤٠، ط المركز الثقافي العربي

السائل المستفتي لما يخبره به العالم الواحد إذا استفتاه فيما لا يعلمه، وقبول خبر الواحد العدل فيما يخبر به مثله، وقد ذكر الحجة عليهم في ردهم أخبار الآحاد جماعة من أئمة الجماعة وعلماء المسلمين))[١].

خامسا– هذه الهجمات التي تعرضت لها السنة قديمة، ولكنها لم تثبت أمام الحق، و لم يكتب لها البقاء أمام جهود العلماء من أئمة السنة وأئمة الاجتهاد وطوائف المسلمين المتعددة فرسخت دعائم السنة وقام عليها كيان التشريع الإسلامي العظيم، وكانت تلك الشبهات التي ألقاها أصحابها كزوبعة هوجاء ما لبث أن زالت وصحا الجو و لم يبق لها من أثر ... وبقيت الحال كذلك إلى أوائل هذا القرن إذ سمعنا من جديد إثارة الفتنة حول حجية السنة وبعثها من جديد، وتناسى مثيروها أن سلفهم من شياطين الإنس قد أثاروها من القديم ثم خنسوا لما تلقوا الردود المفحمة التي أخرستهم.. وفي الحقيقة فإن الدافع الذي يكمن وراء هذه الحملات في القديم والحديث واحد، وهو الكيد للإسلام وهدمه وذلك بهدم الركن الثاني من أركانه [...] وكذلك فإن حركة الاستشراق اليهودية والنصرانية معا هي التي تكمن وراء إثارة هذه الشبهات حول حجية السنة في هذا العصر... فهذا كبير المستشرقين المستشرق اليهودي المجري جولد تسيهر الذي يعد أشد المستشرقين خطرا وأكثرهم خبثا وإفسادا في هذا الميدان وذلك لسعة اطلاعه على المراجع الإسلامية حتى اعتبر زعيم المستشرقين ولا تزال كتبه وبحوثه مرجعا خصبا وأساسيا للمستشرقين في هذا العصر.. وكان له أكبر الأثر في التشكيك بالسنة وترى آراءه منثورة في كتبه المتعددة.. وأهم شبهة له ما زعمه من أن القسم الأكبر من الحديث ليس وثيقة للإسلام في عهده الأول ((عهد الطفولة)) ولكنه أثر من آثار جهود المسلمين في عصر النضج، يقول جولد تسيهر: ((إن القسم الأكبر من الحديث ليس إلا نتيجة للتطور الديني والسياسي والاجتماعي في القرنين الأول والثاني)) ومعلوم أن هذا زعم باطل تكذبه النصوص الثابتة، فرسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينتقل إلى الرفيق الأعلى إلا وقد وضع الأسس الكاملة لبنيان الإسلام الشامخ بما أنزل الله عليه في كتابه وبما سنه عليه الصلاة والسلام من سنن وشرائع وقوانين شاملة وافية[٢]

ويظهر من صنيع المستشرق **جولدزيهر** وأضرابه أنهم أعملوا نظرية التطور الداروينية في المجال الفكري، فزعموا أن القرآن والسنة قد تطورا عبر قرن ونصف حتى وصلا إلى ما وصلا إليه من تضخم، وهو زعم ظاهر التهافت ولا يقوم عليه أي دليل معتبر. والعجيب أن بعض السطحيين من الكتاب العرب قد تبعوا هؤلاء المستشرقين في زعمهم ورددوا كلامهم دون تصريح بأنهم يقولون بما قال هؤلاء المستشرقين.

سادسا– نالت مسألة تفنيد مقولات المشككين في السنة قسطاً كبيراً من اهتمام الشافعي –رحمه الله تعالى– وإن كان قد تحاشى التصريح بالإجماع، وعدل عنه إلى قوله: "ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تثبيت خبر الواحد... جاز لي،

(١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (١/ ٢)
(٢) حجية السنة ودحض الشبهات التي تثار حولها (ص: ٥١).

ولكن أقول: لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد ..." [١]

وقصد الشافعي من تثبيت هذا الإجماع بيان أن ما ذهبت إليه الطوائف التي يَرُدُّ عليها خرق لهذا الإجماع، فيلزم التصدي لهذا الخرق، والشبه التي يثيرها هؤلاء[٢] .

وهكذا يظهر أن شبهات المنظور الاستشراقي هي في أصلها شبهات قديمة يعاد النفخ في رمادها وإعادة صياغتها بعبارات تبدو حداثية[٣] في شكلها، لكنها في جوهرها باطنية تحاول إحياء التراث الباطني الذي تصدى له الأئمة وأجهزوا عليه، وقد تقدم إثبات أن هذه القراءات تنطلق أساسا من حظيرة التراث الباطني الأعجمي الذي عجز عن الصمود أمام قواطع الحجج، وتحاول هذه القراءات إحياء هذا التراث المقبور وتحسين صورته بوصفه بأوصاف تجميلية مثل: (المواقف المهمشة التي أهيل عليها تراب النسيان) كما تقدم في عبارات د. نصر حامد أبي زيد ود. حمادي ذويب وأضرابهما، والواقع أنها انزوت لظهور بطلانها بعد أن تصدى لتفنيدها جهابذة الأئمة منذ عصر الشافعي، ولعل هذا مما يفسر لنا سر استهداف شخصية الشافعي؛ لأن الثابت تاريخيا كما تقدم أن المتكلمين بهذه المقالات بدؤوا يرفعون عقيرتهم بها في القرن الثاني الذي ظهر فيه الشافعي، وكان أول من أوسع الكلام في كشف أباطيلهم، وأتى في ذلك بما لم يُسبق إليه من قواطع الحجج، وسواطع البراهين، وبدل أن يسموا الأشياء بأسمائها فيقولوا: إن الشافعي أول من تصدى لكشف هذه الأباطيل بهذه القوة .. رأينا المستشرقين والتغريبيين يحرفون الكلم عن مواضعه ويلبسون على الناس بعبارات من أمثال: (الشافعي هو المؤسس الثاني للإسلام)، (الشافعي هو المشرع الأكبر للعقل العربي)، (الشافعي هو من رسخ سلطة النصوص)، (الشافعي هو من رسخ لسلطة الفقهاء)، (الشافعي هو المسؤول الأول عن صناعة **إسلام الفقهاء**)[٤]، ... إلخ.

***

---

(١) الرسالة ص ٤٥٧ – ٤٥٨.

(٢) حجية خبر الآحاد في العقائد والأحكام – محمد جميل مبارك (ص: ٣٤) بتصرف

(٣) حتى إن د. محمد أركون دعا صراحة للإفادة من معارضات مشركي مكة للقرآن في تأكيد ما أسماه (أشكلة مفهوم الوحي) ومراجعة الموقف الذي كرسته (الأرثوذوكسية الإسلامية) –يعني بها أركون: أهل السنة والجماعة– من النص القرآني، بناء على أن معارضات المشركين للقرآن لها اعتبارها؛ باعتبار أنهم عاصروا تنزل القرآن، وكان لمعارضاتهم –في زعم أركون– دور في تشكيل النص! ينظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال، مرجع سابق، (ص: ٢٧٣)، مشيرا إلى: (القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، د. محمد أركون، (ص: ٩٣-١١٠).

(٤) ينظر –في نموذج عجيب لذلك–: إسلام الفقهاء، مرجع سابق، (ص: ٩-١٣)؛ حيث يقول نادر حمامي ضمن ما ردده من الأعاجيب الاستشراقية: ((الفقه لم يكتسب معناه المتعارف عليه اليوم إلا بعد أن تم التنظير له في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة في إطار علم الأصول)). ثم صرح بعد ذلك بما يؤكد أنه أراد اضطلاع الشافعي بمهمة تأسيس ما أسماه (إسلام الفقهاء)! والعجيب أن الأستاذ نادر حمامي أنكر على رفاقه من الحداثيين العرب أن كتاباتهم في نقد الفقه والأصول عالة على كتب المستشرق جوزيف شاخت (ص ١٠)، في الوقت الذي وقع –هو نفسه– هنا فيما أنكره على إخوانه الحداثيين: من ترديد نفس المقولات الاستشراقية بعد طلائها ببعض مساحيق التجميل الحداثية! وهي المهمة الأساسية للحداثي العربي (التغريبي). وأما زعمه بأن الشافعي هو مؤسس الفقه بمعناه المتعارف عليه اليوم فيكفي في دحضه أن ننظر في تعريف الفقه الذي تضمنته كتب الفقه بعد الشافعي، وأن نسأل العامة ورجل الشارع عما يستقر في أذهانهم عن معنى الفقه!

المطلب الرابع

نقد شروط الشافعي لقبول الخبر، ومناقشته

نالت شروط قبول الخبر حيزا كبيرا من اهتمام الشافعي في رسالته وغيرها من أسفاره الجليلة؛ نظرا لما ثار في عصره من أقاويل مضطربة بشأن الاحتجاج بأقسام من السنة النبوية، فكان لزاما أن يتصدى أمثال الشافعي لهذا الاضطراب بما يحقق الضبط في عملية الاستدلال الشرعي، ويمنع من تسرب تشكيكات أصحاب الأراجيف إلى هذا الميدان العلمي.

كما عني المنظور الاستشراقي الحداثي بالطعن في شروط وضوابط قبول الخبر عند الشافعي، فجاء هذا المطلب لعرض ونقد مطاعنهم في شروط قبول الخبر عند الشافعي.

ويأتي الكلام فيه على ثلاثة فروع على النحو الآتي:

الفرع الأول- الطعن في شروط الشافعي لقبول أخبار الآحاد، ومناقشته.

الفرع الثاني- الطعن في شروط الشافعي لاتصال السند، ومناقشته[1].

الفرع الثالث- الطعن في شروط الشافعي لقبول المرسل، ومناقشته[2].

الفرع الأول

الطعن في شروط الشافعي لقبول أخبار الآحاد، ومناقشته

((انتقد بعض المستغربين من المسلمين المعاصرين ما ذهب إليه المحدثون في طريقة معرفة صحة الحديث.

ويقول هؤلاء المستغربون: إن صحة أي حديث يجب أن تبنى أولا على صحة متنه وليس على صحة إسناده[3]، وإن السؤال الذي يجب أن يطرح على كل حديث هو: هل يمكن للرسول صلى الله عليه وسلم أن يقول مثل هذا الكلام أو لا؟. والسبب في طرح هذا السؤال دائما هو زعمهم بأنه يوجد في كتب الحديث المعتمدة كالكتب الستة بعض الأحاديث المخالفة للعقل والعلم، ويستحيل أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد قالها. وآراء هؤلاء المستغربين ليست جديدة،

---

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ٧٠

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق، ص ٧٢

(٣) من الذين تبنوا هذه الدعوى في مؤلفاتهم: أحمد أمين، ومحمود أبو رية في مصر، وسيد أحمد خان (١٨٩٧م) في الهند، والمدعو: المولوي شراغ علي، وزعيم فرقة (أهل القرآن) غلام أحمد برويز، وغيرهم. انظر مكي الشامي، السنة النبوية ومطاعن المبتدعة فيها، (عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ص: ١٠٣-١٠٥.

بل هي تكرار لما قاله المستشرقون بل لما قالته بعض الفرق الإسلامية أيام الشافعي، بل وقبله[1]))[2]

وفي هذا الإطار زعمت القراءات الحداثية: أنه لا يعمل بغير المتواتر الذي ثبت تواتره بدليل قطعي، ونقد الحداثيون شروط الشافعي لقبول خبر الآحاد من حيث إن الشافعي –بزعمهم– يعتمد على السند في التصحيح والتضعيف، ولا يلقي بالا للنظر في مضمون النص ومدى مطابقته للقرآن والعقل[3].

الرد على هذه المطاعن:

ويتلخص الرد عليهم هنا في نقاط:

أولا: أصحاب هذا المطعن محجوجون بالأدلة المتواترة على العمل بخبر الواحد غير المتهم، كما في قبول خبر الواحد الذي شهد برؤية الهلال، وكما في الحكم بشهادة العدلين، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يبعث الواحد من أصحابه لمصر من الأمصار يخبرهم بما هم مكلفون به من أمر الشرع على سبيل الإلزام، ولو لم يكن خبر الواحد حجةً لَبعَث النبي صلى الله عليه وسلم عددا يحصل به التواتر، لكنه لم يفعل، فدل على حجية خبر الواحد[4].

وفي حادثة تحويل القبلة عمل الناس بإخبار الواحد، فدل على أن العمل كان على هذا منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم[5] .

ثانيًا- أما كلام د. نصر حامد أبي زيد وبعض الكتاب الحداثيين عن عرض الخبر على القرآن، فهو محض ترديد لشبهة قديمة جدا من شبهات الطاعنين في حجية السنة، وقد أوردها الشافعي في الرسالة وأجاب عنها، وكشف الشافعي عن اختلاق الرواية التي استند إليها القائلون بأن عرض السنة على القرآن شرط للعمل بها.

يقول الشافعي –حكاية عن مناظِرِه في قضية منزلة السنة من القرآن–: ((قال: أفرأيت لو قال قائل: حيث وجدت القرآن ظاهرا عاما، ووجدت سنة تحتمل أن تبين عن القرآن، وتحتمل أن تكون بخلاف ظاهره، علمت أن السنة منسوخة بالقرآن؟

---

(١) انظر ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، (بيروت: ١٩٧٢م)، ص: ٤٢، ٢٠٤ – ٢٠٥، ٢٢٤، ٢٢٨ – ٢٢٩، ٢٤٥، ٣٢٦.

(٢) الرد على مزاعم المستشرقَين: إجناتس جولدتسيهر ويوسف شاخت ومن أيدهما من المستغربين، د. عبدالله عبد الرحمن الخطيب، ص ١١

(٣) السنة بين الأصول والتاريخ، حمادي ذويب ص ١٧٢؛ الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر أبو زيد ص ١٢

(٤) اختلاف الحديث (٨/ ٥٨٨)

(٥) اختلاف الحديث، المرجع السابق.

فقلت له: لا يقول هذا عالم.

قال: و لم؟

قلت: إذا كان الله فرض على نبيه اتباع ما أنزل إليه، وشهد له بالهدى، وفرض على الناس طاعته، وكان اللسان - كما وصفت قبل هذا - محتملا للمعاني، وأن يكون كتاب الله يترل عاما يراد به الخاص، وخاصا يراد به العام، وفرضا جملة بينه رسول الله، فقامت السنة مع كتاب الله هذا المقام: لم تكن السنة لتخالف كتاب الله، ولا تكون السنة إلا تبعا لكتاب الله، بمثل تتريله، أو مبينة معنى ما أراد الله، فهي بكل حال متبعة كتاب الله.

قال: أفتوجدني الحجة بما قلت في القرآن؟

فذكرت له بعض ما وصفت في كتاب: (السنة مع القرآن)، من أن الله فرض الصلاة والزكاة والحج، فبين رسول الله كيف الصلاة، وعددها، ومواقيتها، وسننها، وفي كم الزكاة من المال وما يسقط عنه من المال ويثبت عليه، ووقتها، وكيف عمل الحج، وما يجتنب فيه ويباح.

قال: وذكرت له قول الله: ﴿ **وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا** ﴾ [المائدة: ٣٨]، و﴿ **ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ** ﴾ [النور: ٢]، وأن رسول الله لما سن القطع على من بلغت سرقته ربع دينار فصاعدا، والجلد على الحرين البكرين دون الثيبين الحرين والمملوكين: دلت سنة رسول الله على أن الله أراد بها الخاص من الزناة والسراق، وإن كان مخرج الكلام عاما في الظاهر على السراق والزناة.

قال: فهذا عندي كما وصفت، أفتجد حجة على من روى أن النبي قال: " ما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فأنا قلته، وما خالفه فلم أقله"(١).

فقلت له: ما روى هذا أحد يثبت حديثه في شيء صغر ولا كبر، فيقال لنا: قد ثبتم حديث من روى هذا في شيء.

وهذه أيضا رواية منقطعة عن رجل مجهول، ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء.

قال: فهل عن النبي رواية بما قلتم؟

فقلت له: نعم.

أخبرنا "سفيان" قال: أخبرني "سالم أبو النضر" أنه سمع "عبيد الله بن أبي رافع" يحدث عن أبيه: أن النبي قال: " لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو هيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه"(٢).

---

(١) جاء في حواشي المحقق -الشيخ أحمد شاكر-: ((في "كشف الخفاء" للعجلوني: هذا حديث من أوضع الموضوعات)). ينظر ص ٢٢٤، بالحاشية السفلية. وقد روي عن الإمام عبد الرحمن بن مهدي أنه قال في هذا الحديث: إنه من وضْع الزنادقة.

(٢) تقدم تخريجه.

قال "الشافعي": فقد ضيق رسول الله على الناس أن يردوا أمره، بفرض الله عليهم اتباع أمره))[1].

إذن، فما أثاره المنظور الاستشراقي -في هذا المقام- لا يزيد عما وقف عليه الشافعي من شبهات أثارها في عصره المشككون في حجية السنة.

على أن الشافعي لم يهمل قضية موافقه السنة للقرآن، بل أوسعها بحثا، وقرر -بناء على ما تحصل له بالاستقراء- أن السنة الصحيحة (المعمول بها) لا يمكن أن تكون مخالفة للقرآن، وأن من توهم هذه المخالفة: إما أنه لم يفهم، وإما أنه لم يتحقق من: صحة الخبر، وامتناع نسخه، وامتناع وجود معارض أقوى. فراعى الشافعي موافقة القرآن، وجعلها معيارا من معايير الاختيار والترجيح، وذكر لهذا عدة أمثلة نذكر منها مثالين:

المثال الأول: في وقت الفضيلة لصلاة الفجر؛ حيث رجح الشافعي حديث **عائشة** في التغليس[2] على حديث **رافع بن خديج** في الإسفار[3] بالفجر؛ لأن حديث **عائشة** أشبه بالقرآن؛ إذ أمر القرآن بالمحافظة على الصلوات والصلاة الوسطى، والتغليس أقرب للمحافظة؛ لأن فيه التبكير إلى أداء الصلاة، وفي الإسفار تأخير[4].

---

(١) الرسالة للشافعي (١/ ٢٢٣).

(٢) أي: صلاة الفجر قبل انتشار الضياء، والغلَس: ظلام آخر الليل، والحديث سيأتي. الرسالة للشافعي (١/ ٢٨٢).

(٣) أي: صلاة الفجر بعد انتشار الضياء. والحديث سيأتي. الرسالة للشافعي (١/ ٢٨٢).

(٤) قال الشافعي: ((وجه آخر مما يعد مختلفا، وليس عندنا بمختلف: أخبرنا "ابن عيينة" عن "محمد بن العجلان" عن "عاصم بن عمر بن قتادة" عن "محمود بن لبيد" عن "رافع بن خديج" أن رسول الله قال: " أسفروا بالفجر، فإن ذلك أعظم للأجر، أو: أعظم لأجوركم ". [عزاه المحقق للترمذي: كتاب الصلاة/١٤٢؛ والنسائي: كتاب المواقيت/٥٤٥؛ وأحمد: مسند الشاميين/١٦٦٤١].

أخبرنا "سفيان" عن "الزهري" عن "عروة" عن "عائشة" قالت: " كن النساء من المؤمنات يصلين مع النبي الصبح، ثم ينصرفن وهن متلفعات بمروطهن، ما يعرفهن أحد من الغلس". [متلفعات: أي: ملتحفات، والمرط: كساء يؤتزر به، والغلس: ظلام آخر الليل، والحديث عزاه المحقق للبخاري: كتاب الصلاة/٣٥٩].

قال: وذكر تغليس النبي بالفجر "سهل بن سعد" وزيد بن ثابت" وغيرهما من أصحاب رسول الله، شبيه بمعنى "عائشة".

قال "الشافعي": قال لي قائل: نحن نرى أن نسفر بالفجر اعتمادا على حديث "رافع بن خديج"، ونزعم: أن الفضل في ذلك، وأنت ترى أن جائزا لنا إذا اختلف الحديثان أن نأخذ بأحدهما، ونحن نعد هذا مخالفا لحديث "عائشة".

قال: فقلت له: إن كان مخالفا لحديث "عائشة"، فكان الذي يلزمنا وإياك أن نصير إلى حديث "عائشة" دونه، لأن أصل ما نبني نحن وأنتم عليه: أن الأحاديث إذا اختلفت لم نذهب إلى واحد منها دون غيره إلا بسبب يدل على أن الذي ذهبنا إليه أقوى من الذي تركنا.

قال: وما ذلك السبب؟

قلت: أن يكون أحد الحديثين أشبه بكتاب الله، فإذا أشبه كتاب الله كانت فيه الحجة.

قال: هكذا نقول.

=

المثال الثاني: في مسألة صلاة الخوف؛ إذ اختار هيئة من الهيئات المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهي صلاة النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة ذات الرقاع، وعلل اختياره هذه الهيئة —على غير ما حكى الإمام مالك– بأنها: ((**أشبه بالقرآن**، وأقوى في مكايدة العدو))[1].

ثالثًا– أما كلام د. نصر حامد أبي زيد وأضرابه عن وجوب عرض الخبر على العقل فيجاب عنه بأن مفهوم "العقل" غامض في لغة المستشرقين والحداثيين، وتحديد مفهوم العقل والعقلانية يعد من أعوص المسائل التي حارت فيها ألباب الفلاسفة والمتكلمين، والذي انتهى إليه الحال في الفلسفة الغربية الحديثة[2] —التي يقلدها التأويل الحداثي للتراث– هو استعمال العقل بمعنى إيديولوجي، بحيث يطلق العقل لا على تلك الآلة الشريفة التي تقتنص بها المعارف، وتميز بها النفس بين الحق والباطل، كما هو المفهوم الشائع للعقل عند المسلمين، وإنما يطلق العقل في هذه الفلسفات على مجموع الأفكار التي باتت تصوغ تصورات الجماعة عن الإنسان والكون والحياة، وهو المعنى الذي تأثر به كتاب حداثيون عرب في حديثهم عن العقل العربي تبعا للمستشرقين، مثل د. محمد عابد الجابري في دراساته عن تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي[3].

قلنا: فإن لم يكن فيه نص كتاب كان أولاهما بنا الأثبت منهما، وذلك أن يكون من رواه أعرف إسنادا وأشهر بالعلم وأحفظ له، أو يكون روي الحديث الذي ذهبنا إليه من وجهين أو أكثر، والذي تركنا من وجه، فيكون الأكثر أولى بالحفظ من الأقل، أو يكون الذي ذهبنا إليه أشبه بمعنى كتاب الله، أو أشبه بما سواهما من سنن رسول الله، أو أولى بما يعرف أهل العلم، أو أصح في القياس، والذي عليه الأكثر من أصحاب رسول الله.

قال: وهكذا نقول ويقول أهل العلم.

قلت: فحديث "عائشة" أشبه بكتاب الله، لأن الله يقول: " حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى (٢٣٨) " [البقرة]، فإذا حل الوقت فأولى المصلين بالمحافظة المقدم الصلاة)). الرسالة للشافعي (١/ ٢٨٦).

(١) الرسالة للشافعي (١/ ٢٤٢). وتثقيل الخط من عملي؛ لإبراز موضع الشاهد من النص

(٢) يقول د. محمد أركون: ((العقل يجد نفسه اليوم في وضع أكثر ارتيابا وإحراجا. فهو يريد أن يستعيد الثقة بنفسه -بكل فرح وبهجة وأمل– كما كان عليه الحال في أثناء عصر التنوير. ولكنه لا يستطيع أن ينسى إخفاقاته الصارخة منذ القرن الثامن عشر. نقصد بذلك: أنه لا يستطيع أن يتجاهل حصول الهيمنة الاستعمارية، والاستبداد الشيوعي، والنازية، والليبرالية المتوحشة، وخلق العالم الثالث ثم التخلي عنه، وتدمير الوعي الأخلاقي، والتوليد الهدام للمعنى)). ينظر: (أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)، د. محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط الثالثة، ٢٠٠٦، (ص: ٦٣).

(٣) ومما يؤسف له تورط مفكر بحجم محمد عابد الجابري في وسم التيار العام للأمة بالعرفانية التي ترادف عنده اللاعقلانية، وقد جعل العقل العرفاني مقابلا للعقل البياني (الفقهي) والعقل البرهاني (الفلسفي) الذي بلغ ذروته في اللحظة الرشدية التي انطفأ نورها في رأي الجابري ففاتت على الأمة فرصة النهوض، ولهذا يدعو الجابري لاستعادة اللحظة الرشدية شرطا أساسا لإعادة بناء العقل العربي على نحو برهاني. وقد ناقشه د. طه عبد الرحمن نقاشا مطولا في كتاب تجديد المنهج في تقويم التراث. ينظر: تكوين العقل العربي ص ٤٤ وما بعدها؛ بنية العقل العربي ص ٦٣ وما بعدها؛ تجديد المنهج في تقويم التراث ص ٢٢ وما بعدها. وينظر: غالب حسن الشابندر: (في إشكالية العقل المكوِّن والعقل المكوَّن)، مقال بحثي، بجريدة (إيلاف) الإلكترونية، على الرابط:
https://elaph.com/Web/ElaphWriter/٢٠٠٩/٩/٤٨٤٩٧٤.html

وربما كان الأجدى أن ينظروا إلى تاريخ أوربا الاستعماري من نهب وسرق وتدمير، ولعلهم لو فعلوا لعرفوا أن العقل لم يحكم حضارة العقل كثيراً، ولو نظروا لتاريخ أوربا المعاصـــر، ورأوا هتلر وستالين وسياسات النظام العالمي الجديد والعنصرية القديمة وأفـــلام العنـــف لأدركـــوا أن المقدمات العقلية للعلمانية لم تؤد دائماً إلى ازدهار العقل(١).

وقد أشار الباحث إبراهيم بن عمر السكران إلى أن ((هذه الظاهرة ليس لديها نظرية فعلية في **مصادر المعرفة**، بحيث تقدم ما دل عليه العقل وترد ما عارضه، بل هي تارة مع العقل، وتارة مع النص، وتارة مع الذوق الشخصي، وتارة مع المألوف، وتارة ضد هذه كلها، فهي تدور مع المنتج الحضاري الجديد بغض النظر عن علاقته بمصادر المعرفة، واعتقد أن تكوين منظومـــة عقلانيـــة متماسكة أكبر بكثير من قدرات هذه الظاهرة وكتّابها أساسا))(٢)

ومن ثم يكون اشتراط عرض الخبر على العقل دون تحديد لما هو المراد من العقل أمـــرا غـــير منضبط، وفيه إحالة إلى مجهول تفضي إلى كثير من الاضطراب المانع من الضبط.

ومع هذا فهناك قدر اتفق عليه سائر العقلاء، وهو : صريح المعقول، وهذا القدر ممـــا لم تـــأت الشريعة بمناقضته، ولو افترضنا وجود خبر ظني صح إسناده ووجدناه يناقض –فعلا– صريح المعقول فالمتعين حينئذ حمل هذا الخبر على خلاف ظاهره؛ إذ لا تعارض حقيقيا بين صريح المعقول وصـــحيح المنقول.

رابعا– الشافعي لا يكتفي بالنظر في السند كما زعم **د. نصر حامد أبو زيد** وأضرابه، بـــل يولي عناية بدراسة الأحاديث من جهة المتن، ويشترط لصحة الحديث ألا يكون متنه مناقضا لمتن حديث أثبت منه، وعليه فيبطل ما زعمه بعضهم من اقتصار الشافعي على النظر في الإسناد دون تحقيق من جهة المتن.

ومن أمثلة اعتبار الشافعي للنظر في المتن: تضعيفه لحديث (أنت ومالك لأبيك)(٣) من جهـــة

---

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، للدكتور عبد الوهاب المسيري، مرجع سابق (١/٢٢-٢٧).

(٢) مآلات الخطاب المدني، ص ٢٤.

(٣) المصنف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي الهند، المجلس العلمي، يطلب من: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ه، بَابُ مَا يَنَالُ الرَّجُلُ مِنْ مَالِ ابْنِه وَمَا يُجْبَرُ عَلَيْهِ مِنَ النَّفَقَة، رقم: ١٦٦٢٨، (٩/١٣٠). سنن ابن ماجه، المحقق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد – محمَّد كامل قره بللي – عَبد اللّطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـــ – ٢٠٠٩ م، باب ما للرجل من مال ولده، رقم ٢٢٩١، (٣/ ٣٩١). السنن الكبرى، البيهقي، المحقق: محمد عبد القادر عطا، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ هـــ – ٢٠٠٣ م، باب نفقة الأبوين (١٥٧٤٩)، (٧/ ٧٨٩). الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد، بـــيروت، مؤســـسة الرســـالة، ط١، ١٤٠٨ه، ١٩٨٨م، ذكر خبر أوهم من لم يُحكم صناعة العلم أن مال الابن يكون لـــلأب، رقـــم: ٤١٠، (٢/ ١٤٢ وما بعدها). قال ابن حجر: "حديث أنت ومالك لأبيك: ابن حبان من حديث عطاء عن ابن عباس وابن =

المتن، وفي هذا يقول الشافعي:

((قال: وهل تجد حديثا تبلغ به رسول الله مرسلا عن ثقة لم يقل أحد من أهل الفقه به؟

قلت: نعم، أخبرنا سفيان عن محمد بن المنكدر: أن رجلا جاء الى النبي، فقال: يا رسول الله! إن لي مالا وعيالا، وإن لأبي مالا وعيالا، وإنه يريد أن يأخذ مالي، فيطعمه عياله. فقال رسول الله: "أنت ومالك لأبيك"[1].

فقال: أما نحن فلا نأخذ بهذا، ولكن من أصحابك من يأخذ به؟

فقلت: لا، لأن من أخذ بهذا جعل للأب الموسر أن يأخذ مال ابنه.

قال: أجل، وما يقول بهذا أحد. فلم خالفه الناس؟

قلت: لأنه لا يثبت عن النبي، وأن الله لما فرض للأب ميراثه من ابنه، فجعله كوارث غيره، فقد يكون أقل حظا من كثير من الورثة: دل ذلك على أن ابنه مالك للمال دونه.

قال: فمحمد بن المنكدر عندكم غاية في الثقة؟

قلت: أجل، والفضل في الدين والورع، ولكنا لا ندري عن من قبل هذا الحديث.

وقد وصفت لك الشاهدين العدلين يشهدان على الرجل فلا تقبل شهادتهما حتى يعدلاهما أو يعدلهما غيرهما))[2].

((إن نقد المتن عند المحدثين بدأ مع نقد السند، وكان نقد العلماء للمتن واسعا كسعة نقدهم للسند، بل نستطيع القول بأن نقدهم للمتن كان أوسع وأكثر من نقدهم للسند.

ماجه وبقي بن مخلد والطحاوي من طريق يوسف بن أبي إسحاق عن ابن المنكدر عن جابر قال الدارقطني في الأفراد: غريب من حديث يوسف تفرد به عيسى بن يونس. ورواه البزار من طريق هشام بن عروة عن ابن المنكدر، وقال إنما يعرف عن هشام عن ابن المنكدر مرسلا وكذا أخرجه الشافعي عن ابن عيينة عن بن المنكدر مرسلا. وقال ابن المنكدر غاية في الفضل والثقة ولكنا لا ندري عمن قبل حديثه هذا قال البيهقي قد روي من أوجه آخر موصولا لا يثبت مثلها وأخطأ من وصله عن جابر وقاله ابن أبي حاتم عن أبيه. وروى الطبراني في الصغير من طريق حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم عن علقمة عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لرجل أنت ومالك لأبيك وفيه معاوية بن يحيى وهو ضعيف.... وروى البيهقي من طريق قيس بن أبي حازم قال حضرت أبا بكر الصديق قال له رجل يا خليفة رسول الله إن هذا يريد أن يأخذ مالي كله ويجتاحه فقال له أبو بكر إنما لك من ماله ما يكفيك الحديث وفيه أنت ومالك لأبيك مرفوعا في إسناده المنذر بن زياد الطائي متروك." التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ. ١٩٨٩م، باب في وطء الأب جارية ابنه، رقم ١٥٤٨، (٤٠١/٣ وما بعدها). وقال ابن حجر: "وفي الباب عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده: "أن أعرابيا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إن لي مالا وولدا، ووالدي يريد أن يجتاح مالي، قال: "أنت ومالك لأبيك؛ إن أولادكم من أطيب كسبكم، فكلوا من كسب أولادكم"، أخرجه أحمد، وأبو داود، وابن خزيمة، وابن الجارود" التلخيص الحبير (٤/ ٢١).

(١) عزاه محقق الرسالة: الشيخ أحمد شاكر إلى: الجامع الصغير ٢٧١٢؛ وأحمد في المسند من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ١٧٩/٢، ٢١٤، ٢٠٤ . ينظر، ٤٦٧/١، بالهامش.

(٢) الرسالة للشافعي، ٤٦٧/١.

ويؤيد هذه الفكرة علماء محدثون عديدون منهم: محمد الأعظمي، وفؤاد سزكين، وصبحي الصالح، ومصطفى السباعي[١]، وماهر حمادة[٢]، ونور الدين عتر[٣]، وهمام سعيد[٤]، ومحمد عجاج الخطيب[٥]، ومحمد أبو شهبة[٦]، هؤلاء كلهم رفضوا آراء المستشرقين ومن تابعهم من المستغربين، تلك الآراء التي تزعم بأن نقد الحديث ومعرفة درجة صحته كانت تعتمد فقط على نقد السند دون المتن، والمشكلة كما يزعم هؤلاء: أن نقد السند كان نقدا شكليا، وكان ينقصه منهجية النقد العامة لأي حديث نقد المتن الذي لم يكن له وجود عند العلماء المسلمين[٧]... كان الهدف من نقد السند هو الوصول إلى نقد المتن وخدمته، وكما نقد المحدثون السند واهتموا به واشترطوا سلامته من وجود الوضاعين والكذابين، فكذلك وضع العلماء شروطا لقبول المتن، ووضعوا علامات تدل على الوضع فيه دون النظر إلى سنده. وفي هذا رد واضح على من زعم أن نقد الحديث كان نقدا شكليا منحصرا في السند. ومن العلامات على الوضع في المتن: مخالفة الحديث للحس أو للمقبول، أو لصريح القرآن، أو لصريح السنة الثابتة المشهورة، أو كونه ركيك الألفاظ، سمج المعاني، وما إلى ذلك[٨]. يقول الشافعي: لا يستدل على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المخبر وكذبه، إلا في الخاص القليل من الحديث، ومن ذلك أن يستدل على الصدق والكذب فيه بأن يحدث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو يخالفه ما هو أثبت وأكثر دلالات بالصدق منه[٩]))[١٠].

كما يظهر بهذا تناقض د. نصر حامد أبي زيد؛ لأنه أقر في موضع آخر بحقيقة مقارنة الشافعي

---

(١) انظر كتابه السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي.

(٢) انظر كتابه: المنهج الإسلامي في علم الجرح والتعديل.

(٣) انظر كتابه: منهج النقد في علوم الحديث.

(٤) انظر كتابه: الفكر المنهجي عند المحدثين.

(٥) انظر كتابه: أصول الحديث.

(٦) انظر كتابه: دفاع عن السنة و رد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين. وقد كتب العلماء والباحثون المعاصرون مؤلفات عديدة تتكلم على نقد المتن، ومن أهمها: ١- نقد المتن بين صناعة المحدثين ومطاعن المستشرقين لنجم عبدالرحمن خلف، ٢- مقاييس نقد متون السنة لمسفر الدميني، ٣- جهود المحدثين في نقد المتن لمحمد طاهر الجوابي، ٤- منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي، لصلاح الدين الإدلبي.

(٧) انظر جولدتسيهر، دراسات محمدية، ترجمة الصديق بشير نصر، في: فصول من كتاب دراسات محمدية من مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد١٠، طرابلس الغرب، ١٩٩٣م، ص: ٥٠٨ – ٥٠٩.

(٨) محمود الطحان، عناية المحدثين بمتن الحديث، ص: ٣٩٩.

(٩) نجم الدين عبدالرحمن خلف، نقد المتن بين صناعة المحدثين ومطاعن المستشرقين، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م)، ط ١، ص: ٢١.

(١٠) الرد على مزاعم المستشرقَين إجناتس جولدتسيهر ويوسف شاخت ومن أيدهما من المستغربين، د. عبدالله عبدالرحمن الخطيب، مرجع سابق، ص ١٠، ٣٣

بين المتون واعتبارها في دراسة الأحاديث[1]، فكيف يستقيم أن يرمي الشافعي هنا بأنه يقتصر على النظر في الأسانيد؟!

خاتمة وتلخيص: يتلخص في ختام هذا الفرع: أن الشافعي وضع شروطه بالاستقراء، وأنه لم يقتصر على النظر في السند، بل كان ينظر في المتن، ويعتبر ذلك، وأن هذا ما جرى عليه عمل أئمة الحديث، وبناء عليه يبطل ما نسبه المنظور الاستشراقي للشافعي من مزاعم على خلاف ذلك.

الفرع الثاني

الطعن في شروط الشافعي لاتصال السند، ومناقشته

في إطار نقد المنظور التغريبي لنظرية السنة عند الشافعي .. نقد د. **نصر حامد أبو زيد** اتصال السند في نظرية الشافعي وما تفرع عنه من تقسيم الحديث إلى متصل وغير متصل (منقطع أو مرسل)[2]

وزعم د. نصر حامد أبو زيد أنه ((يكاد الشافعي أن يجعل المتصل –بالشروط السابقة التي توحد بينه وبين مدلول الصحيح في علم الحديث بعد استقرار مصطلحاته- أعلى درجات الحديث، سواء من حيث السند، أو من حيث حجية المتن والدلالة))[3].

الرد على هذه المطاعن:

ظاهر من هذا الزعم أن د. نصر حامد أبا زيد لم يفهم نظرية الشافعي في دراسة الحديث ولا ما استقر عليه الاصطلاح الحديثي بعد زمن الشافعي؛ لأن علماء الحديث وضعوا شروطا خمسة لصحة الحديث، أحدها: اتصال السند، والشافعي لم يشذ عن سائر الأئمة؛ لأنه جعل اتصال السند أحد الشروط اللازمة لصحة الحديث، ومن ثم فلا صحة لزعم د. نصر حامد أبي زيد بأن الشافعي يوحد بين مدلول المتصل وبين مدلول الحديث الصحيح؛ لأن الشافعي لا يكتفي باتصال السند حتى يقال: إن الصحيح عند الشافعي هو المتصل، إلا أن يكون للشافعي عبارات يعبر بها عن الحديث الصحيح، ومنها (المتصل) بحيث يعبر عن الصحيح بـ(المتصل) دون أن يعني أنه يقتصر على اتصال السند شرطا وحيدا لصحة الحديث، فيكون من باب: (الحج عرفة)؛ لأن الوقوف بعرفة أعظم أركان الحج، دون أن يعني أنه الركن الوحيد في الحج، وهذا سائغ في لغة العرب، لكن هذا الإطلاق لم يقف عليه البحث من كلام الشافعي في حدود ما اطلعت عليه.

---

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد، مرجع سابق، ص ٧١

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ٧٠

(٣) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق.

ولعل الشافعي حين عبر عن الاجتهاد بـــ(القياس) قصد التعبير جريا على هذه السنة اللغوية؛ باعتبار أن القياس أعظم أنواع الاجتهاد، دون أن يعني حصر الاجتهاد في القياس دون سواه مـــن وجوه النظر.

كما أن د. أبا زيد يتجاهل قاعدة: (لا مشاحة في الاصطلاح)، ويحاكم الشافعي إلى ما استقر عليه اصطلاح جملة من المحدثين الذين جاءوا من بعده، ومن المعلوم أن اصطلاح المتأخرين لا تقوم به الحجة على المتقدمين فيما ذهبوا إليه من الألقاب العلمية التي بنوها على استقرائهم الخـــاص، ومعلوم أن الشافعي لم يكن عالما ناقلا، وإنما كان صاحب استقراء تام. فهذا تعسف بين كما هو دأب د. نصر أبي زيد في كلامه عن الشافعي، وأقل ما يوصف به أنه جهل بالقواعـــد مـــشوب بتحامل ظاهر على هذا الإمام المفترى عليه، حتى إن تحامله الظاهر على الشافعي استفز مفكـــرا يقاربه في الفكر -هو د./ حسن حنفي- ودفعه للرد عليه كما تقدم.

ثم إن اتصال السند هو ما عليه عامة العلماء في قبول الخبر، ومع هذا يطعن د. نصر حامـــد أبو زيد وأضرابه في شرط اتصال السند عند الشافعي كما لو كان الشافعي هو مبتكر هذا الشرط والمنفرد به، ما يدل على أن نقد الشافعي في اشتراطه لهذا الشرط -مع غض الطرف عن نقد بقية الأئمة الذين اشترطوه- هو نقد مغرض يستهدف النيل من الشافعي؛ لأغـــراض لا علاقـــة لهـــا بالبحث العلمي الذي يتحرى الموضوعية والإنصاف.

.

الفرع الثالث

الطعن في شروط الشافعي لقبول المرسل، ومناقشته

نقد د. نصر حامد أبو زيد قبول الشافعي للحديث المرسل بشروط معينة حددها الشافعي(١)، وزعم أن قبول الشافعي للمرسل يعد توسيعا لمجال النصوص، وصوغًا للذاكرة الجمعية للأمة على أساس الحفظ، بما يخصم من رصيد النظر العقلي.

---

(١) ينظر الرسالة ص ٤٦٢ حيث يقول الشافعي: ((فقال: فهل تقوم بالحديث المنقطع حجة على مَن علمه؟ وهـــل يختلف المنقطع؟ أو هو وغيره سواءٌ؟

قال "الشافعي": فقلت له: المنقطع مختلف:

فمن شاهدَ أصحاب رسول الله من التابعين، فحدَّث حديثاً منقطعاً عن النبي: اعتُبر عليه بأمور:

منها: أن ينظر إلى ما أُرسل من الحديث، فإن شَرِكَه فيه الحفاظ المأمونون، فأسندوه الى رسول الله بمثل معنى ما روى: كانت هذه دلالةً على صحة مَن قبل عنه وحَفظه ...)).

يقول د. نصر حامد أبو زيد: ((لا يألو الشافعي جهدا في الحرص على إدراج المراسيل في إطار السنة، توسيعا لمجال فعالية النصوص)) [١].

ويقول: ((ولا شك أن قبول الشافعي للمراسيل -رغم احتمالات الخطأ التي صورها تصويرا قويا- كاشف عن طبيعة المشروع الذي يريد أن يصوغ الذاكرة على أساس الحفظ ومرجعية النصوص؛ حصرا لدور العقل والاجتهاد وحرية الفكر)) [٢].

وقد أجاب البحث فيما تقدم على زعم إضفاء الشافعي سلطة النص على ما ليس بنص.

ويظهر من كلام د. نصر حامد أبي زيد أنه يريد أن يجعل المواقف العلمية للشافعي وليدة أغراض مسبقة عند الشافعي، وهو ما فنده البحث مرارا، وأثبت أن الشافعي صاحب استقراء تام، ويقرر النتائج العلمية في هذا المجال وفقا لما تحصّل عنده من هذا الاستقراء، دون أن تحكمه أغراض مسبقة يبحث لها عما يوافقها، كما يزعم الذين لا يعلمون قدر هذا الإمام.

وعليه فإدراج الشافعي المراسيل ضمن نطاق السنة -بشروط معينة[٣]- هو حصيلة الاستقراء الذي قام به الشافعي، وقد بينا فيما سبق أن النتيجة الثابتة بالاستقراء لا يجوز الطعن فيها إلا باستقراء مضاد، وهو ما لم يقم به د. نصر ولا أحد من أضرابه فيما وقفت عليه، ولا إخالهم يستطيعون القيام به بعد أن خبرنا مجافاتهم للمنهج العلمي، وضحالة معرفتهم بعلوم السنة والشرعيات، وسلوكهم مسلك الترديد لشبهات الاستشراق، أو التصيد لأي كلمة يبدو من ظاهرها أنها تؤيد مزاعمهم.

ثانيًا- من العجيب أن د. نصر حامد أبا زيد ركز حملته على الشافعي رغم أن الشافعي وضع لقبول الحديث المرسل شروطا عدة، وهذا يُظهر موضعًا من المواضع التي يناقض فيها د. نصر أبو زيد نفسه؛ لأنه لا ينفك عن تفضيل الحنفية على الشافعي بحسبانهم أكثر إعمالا للعقل في زعمه، وتراه لم يوجه للحنفية في هذا المقام أي نقد رغم أن الحنفية -من قَبْل الشافعي- توسعوا في قبول الحديث المرسل، و لم يضعوا من الشروط -في قبوله- مثلما وضع الشافعي، وبالتالي وسع الحنفية من نطاق النص في هذه القضية بما لم يوسع الشافعي[٤]، ومع هذا صوب د. نصر وأضرابه سهام الطعن للشافعي دون غيره، ما يعكس استهدافا مغرضًا لهذا الإمام، وأن سر استهداف الشافعي لا يرجع لتوسيعه رقعة النقل على حساب العقل كما يزعمون، وإنما راجع لكون البناء المنهجي الذي

---

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ١٥٢ ط المركز الثقافي العربي

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص ١٥٣

(٣) ينظر في بيانها: مناقب الشافعي للبيهقي (٢/ ٣٠)

(٤) يقول الحافظ ابن عبد البر في التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (١/ ٥): ((وأما أبو حنيفة وأصحابه فإنهم يقبلون المرسل ولا يردونه إلا بما يردون به المسند من التأويل والاعتلال على أصولهم في ذلك)).

شيد أركانه الشافعي ببراعة يقف سدا منيعا يعوق انتشار التأويلات الباطنية التي يسعى التأويل الاستشراقي-الحداثي إلى إحيائها في ثياب تبدو عصرانية.

وليس الحنفية وحدهم يقفون في معسكر قبول الحديث المرسل، بل يقف فيه أيضا عامة المالكية الذين وصفهم جورج طرابيشي بأنهم أكثر مرونة من الشافعي، رغم أن توسع المالكية في قبول المرسل[1] يوسع من نطاق ما يدخل في السنة النبوية، وبالتالي يؤدي إلى توسيع مجال النص المحتج به، وهو المسلك الذي تتحسس منه القراءات الاستشراقية/الحداثية كما تقدم .

وفي هذا يقول الحافظ ابن عبد البر المالكي: ((وأصل مذهب مالك رحمه الله -والذي عليه جماعة أصحابنا المالكيين- أن مرسل الثقة تجب به الحجة، ويلزم به العمل كما يجب بالمسند سواء ... ولأئمة فقهاء الأمصار في إنفاذ الحكم بخبر الواحد العدل مذاهب متقاربة بعد إجماعهم على ما ذكرت لك من قبوله وإيجاب العمل به دون القطع على مغيبه، فجملة مذهب مالك في ذلك: إيجاب العمل بمسنده ومرسله ما لم يعترضه العمل الظاهر ببلده، ولا يبالي في ذلك من خالفه في سائر الأمصار ... وقالت طائفة من أصحابنا: مراسيل الثقات أولى من المسندات، واعتلوا بأن من أسند لك فقد أحالك على البحث عن أحوال من سماه لك، ومن أرسل من الأئمة حديثا مع علمه ودينه وثقته فقد قطع لك على صحته، وكفاك النظر ... وزعم الطبري أن التابعين بأسرهم أجمعوا على قبول المرسل، ولم يدر عنهم إنكاره ولا عن أحد الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين، كأنه يعني أن الشافعي أول من أبى من قبول المرسل))[2]

فعلى تحقيق الطبري يكون الشافعي أشد تضييقا لنطاق الخبر المحتج به؛ لأنه وضع من شروط صحة الخبر ما لم يضعه غيره من الأئمة الذي جرى عملهم على قبول المرسل، فكيف يقال بتوسيع الشافعي نطاق النص في الوقت الذي قَبِل فيه غيره من النصوص ما لم يقبله الشافعي!

والواقع أن الشافعي -كسائر الأئمة- لم يقصد توسعة مجال النص ولا التضييق من مجاله، وإنما قال بما انتهى إليه اجتهاده واستقراؤه من شروط لازمة لقبول الأخبار.

وإنما أحببت التنبيه على هذه القضية؛ لأن الكتابات الاستشراقية-الحداثية توهم القارئ أن الإمام يقصد إلى التوسيع أو التضييق، والواقع أن الإمام يتحرى الحق بدليله ثم يقول بما غلب على ظنه أنه الحق بعد النظر في الأدلة.

ثالثا- أما ما زعمه د. نصر أبو زيد من وجود احتمالات للخطأ تمنع قبول المرسل، فيجاب عنه بأن وجود هذه الاحتمالات هو الذي حمل الشافعي على وضع ما وضعه من الشروط لقبول

---

(١) ينظر: (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث)، مرجع سابق، ص ٨٩ وما بعدها.

(٢) الحافظ ابن عبد البر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (١/ ٤).

المرسل، وقد أجاب الشافعي –كما تقدم– عن اعتراض المشككين باحتمال وقوع الخطأ في الرواية، واستشهد الشافعي بأن هذا الاحتمال قائم في الشهادة ومع هذا لم يمنع من وجوب الحكم بشهادة الشهود الذين ظهرت عدالتهم.

رابعا– من أعجب المزاعم: ما زعمه د. نصر من أن قبول الشافعي للمرسل يؤدي لحصر حرية الفكر، والواقع أن المقارنة المبدئية بين منهج الشافعي المنصف في مناقشة خصومه على اختلاف توجهاتهم وأمانته في عرض آرائهم وأسانيدهم وبين مناهج المستشرقين والحداثيين التي يغيب في جلها الإنصاف ويظهر فيها التحامل .. لخرجنا بيقين في أن الشافعي مدرسة يتعلم فيها الباحث معنى حرية الفكر وأدب الخلاف والمناظرة.

ويروي لنا البيهقي ما يؤكد على هذا المعنى فيقول عن الشافعي:

((وكان يكلم محمد بن الحسن وغيره على سبيل النصيحة، وكان يقول: (ما ناظرت أحدا قط فأحببت أن يخطئ)، وكان يقول: ما كلمت أحدا قط إلا و لم أبال بيَّن الله الحق على لساني أو لسانه.

قال البيهقي رضي الله عنه: ولهذا كثر أخذه بالحديث، وهو: أنه جمع علم أهل الحجاز والشام واليمن والعراق ، وأخذ بجميع ما صح عنده من غير محاباة منه ولا ميل))[1].

خامسا– لا يريد البحث أن يغادر هذا المقام قبل إثبات تناقض د. نصر حامد أبي زيد في طعنه في قبول الشافعي للمرسل؛ ووجه التناقض: أن د. نصر حامد أبا زيد طعن في اتصال السند عند الشافعي في الوقت الذي يطعن في قبول الشافعي للمرسل ويزعم أنه يفضي لتوسيع مجال النص عند الشافعي، وكان مقتضى هذا تأييد د. نصر لاتصال السند؛ لأنه –وفقا لهذه النظرة يضيق من مجال النص المحتج به، فلما طعن د. نصر في اتصال السند، وجدنا أنفسنا أمام مسلك عجيب لا تفسير له إلا التعسف والتحامل على الشافعي مهما كان رأيه!

خاتمة وتلخيص: يتلخص في ختام هذا الفرع: أن اشتراط الشافعي لشروط معينة لقبول المرسل قد حصل لديه بالاستقراء، وأنه خالف في هذا كلا الحنفية وشيخه مالك، الذين توسعوا في قبول المرسل، ومع هذا اتهم المنظور الاستشراقي الشافعي –دون الحنفية والمالكية– بالتوسيع من نطاق النصوص المحتج بها، ما يبرز وجود نية مبيتة للتحامل على الشافعي؛ لأغراض غير علمية.

***

(١) المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي (ص: ١٧٢) بتصرف.

المطلب الخامس

نقد موقف الشافعي من علاقة السنة بالقرآن، ومناقشته

في إطار مسلك الخطاب الاستشراقي الحداثي في فصم عرى العلاقة بين السنة والقرآن ظهرت المطاعن في موقف الشافعي من البيان النبوي للأحكام؛ حيث أثبت الشافعي للبيان النبوي أثـــرا مهما في شرح وتفسير أحكام القرآن، وأن للسنة أحكاما لم ينص عليها في القرآن الكريم، فجاء هذا المطلب لتفنيد هذه المطاعن التي يفضي الأخذ بها إلى **انحلال الرابطة البيانية**(١) التي تربط السنة بالقرآن الكريم، الأمر الذي ينسجم مع ما تقدم تفصيله من عمل القراءات الاستشراقية/ الحداثية على سد باب البيان واستهداف العلوم والرموز التي كان لها أثر قوي في دعم **نظرية البيـــان** في التشريع الإسلامي، وكيف أن هذا كان من أسرار استهداف الشافعي وأصوله المتينة.

ويأتي الكلام على فرعين على النحو الآتي:

الفرع الأول- نقد استقلال السنة بتشريع الأحكام، ومناقشته

الفرع الثاني- نقد موقف الشافعي من نسخ القرآن بالسنة والعكس، ومناقشته

الفرع الأول

الطعن في استقلال السنة بتشريع الأحكام، ومناقشته

طعن د. نصر حامد أبو زيد ونفرٌ من أتباع المستشرقين في إثبات الشافعي استقلال الـــسنة بتشريع بعض الأحكام التي لم يرد النص عليها في القرآن الكريم، وزعموا أن الـــسنة لا تـــستقل بتشريع أحكام لم ترد في القرآن، وإنما مهمتها أنها تأتي تفسيرا وبيانا لما ورد مجملا في القرآن(٢)

يقول د. نصر حامد أبو زيد: ((وهكذا يرد الشافعي الاختلاف إلى مجرد الاستقصاء وتحري المرويات، ويغيب عنه أن معيار التحري والاستقصاء ذاته معيار خلافي؛ لأن للخلافـــات أســـبابا أخرى أعمق من نقص المعلومات . والمشكلة الحقيقية التي لم ينتبه لها الشافعي: تلك التسوية التي أقامها بين القرآن والسنة من حيث استقلال السنة بالتشريع حتى غدت السنة نصا يحتاج بـــدوره إلى نص شارح، وذلك بدلا من أن تكون هي نصا شارحًا فقط للقرآن))(٣).

---

(١) (انحلال/حَل الرابطة البيانية) عبارة مفهومية يستعملها البحث للإشـــارة إلى غـــرض مـــن أغـــراض التأويـــل الاستشراقي/التغريبي؛ حيث يعمد هذا المنظور إلى فصم عرى العلاقة البيانية بين السنة والقرآن، من خلال عـــدة دعاوى، منها: نفي حقيقة الوحي بالسنة، وذلك في إطار ما يفضي إليه هذا التأويل من سد باب البيان الـــذي شرحه البحث فيما تقدم.

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق، ص ٣٩

(٣) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق، ص ١٥٧

الرد على هذا المطعن:

بات من الظاهر: أن هذا الموقف ناتج عن رغبة المنظور الاستشراقي في تضييق إطار النص، وزعمهم أن الشافعي هو المسؤول الأكبر عن توسيع مجال النصوص؛ بسبب انتصاره لأهل الحديث، وقبوله للمراسيل، وقوله بسنن العادات ... إلخ، كما تقدم.

والجواب عن هذا المطعن هو الاستقراء الذي قام به الشافعي وأثبت به وجود أحكام أثبتتها السنة و لم ترد في القرآن، وسواء أسميناه استقلالا أو أسميناه تفسيرا وبيانا لمجملات القرآن .. فلا مشاحة في الاصطلاح، وعبارة الشافعي تحتمل المعنيين.

والشافعي نفسه أبدى ترددا لأهل العلم في تسمية هذا النوع من السنة، وإن كان اختار هو أن يصفه بأنه (ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس فيه نص كتاب).

قال الشافعي: ((فلم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أن سُنن النبي من ثلاثة وجوه، فاجتمعوا منها على وجهين.

والوجهان يجْتَمعان ويتفرَّعان: أحدهما: ما أنزل الله فيه نص كتاب، فبَيَّنَ رسول الله مثلَ ما نصَّ الكتاب، والآخر: مما أنزل الله فيه جملةَ كتاب، فبيَّن عن الله معنى ما أراد؛ وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما.

والوجه الثالث: ما سنَّ رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب.

فمنهم من قال: جعل الله له، بما افترض من طاعته، وسبق في علمه من توفيقه لرضاه، أن يَسُنَّ فيما ليس فيه نص كتاب.

ومنهم من قال: لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب، كما كانت سُنَّته لتبيين عدد الصلاة وعملها، على أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما سنَّ من البُيُوع وغيرها من الشرائع، لأن الله قال: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ [البقرة: ١٨٨]، وقال: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فما أحلَّ وحرَّم فإنما بيَّن فيه عن الله، كما بَيَّن الصلاة.

ومنهم من قال: بل جاءته به رسالةُ الله، فأثبتتْ سنَّتَه.

ومنهم من قال: أُلْقِيَ في رُوعه كلُّ ما سَنَّ، وسنَّتُه الحكمةُ: الذي أُلقي في رُوعه عن الله، فكان ما ألقي في روعه سنتَه.

أخبرنا "عبد العزيز" عن "عمرو بن أبي عمرو" عن "المطلب" قال: قال رسول الله: " إنَّ الرُّوحَ الأمِين قَدْ أَلْقَى فِي رُوعِي أَنَّهُ لَنْ تَمُوتَ نَفْسٌ حَتَّى تَسْتَوْفِيَ رِزقَهَا، فَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ[١]".

فكان مما ألقَى في روعه سنَّته، وهي الحكمة التي ذكَرَ اللهُ، وما نَزَل به عليه كتابٌ، فهو

(١) تقدم تخريجه، وتصحيح الشيخ أحمد شاكر له، على خلاف ما زعمه د. حمادي ذويب

كتاب الله، وكلٌّ جاءه من نِعَمِ الله، كما أراد الله، وكما جاءته النِّعَم، تَجْمعها النعمة، وتَتَفَــرَّقُ بأنها في أمورٍ بعضُها غيرُ بعض.

وأيُّ هذا كان، فقد بيَّن الله أنه فرَضَ فيه طاعة رسوله، و لم يجعل لأحد من خلقــه عــذراً بخلاف أمرٍ عرَفَه من أمر رسول الله، وأنْ قد جعل الله بالناس الحاجةَ إليه في دينهم، وأقام عليهم حجتَه بما دلَّهم عليه من سنن رسول الله مَعَانِي ما أراد الله بفرائضه في كتابه، ليعلم مَن عرَف منها ما وصَفْنا أن سنته – صلى الله عليه – إذا كانت سنة مبيِّنة عن الله معنى ما أراد من مَفْروضه فيما فيه كتابٌ يتْلونَه، وفيما ليس فيه نصُّ كتاب أخْرَى، فهي كذلك أيْنَ كانت، لا يختلف حكمُ الله ثم حكمُ رسوله، بل هو لازم بكلِّ حال.

وسأذكر مما وصفنا من السنة مع كتاب الله، والسنةِ فيما ليس فيه نص كتاب، بعضَ ما يدل على جملة ما وصفنا منه، إن شاء الله)) (١).

وظاهر اتفاق الكل على وجود أحكام نصت عليها السنة و لم يصرح بها القرآن، وإنما الخلاف في وجود أصل في القرآن –لهذا النوع من السنة– وعدم وجود هذا الأصل، مع اتفاق الكل على وجود سنن أثبتت أحكاما لم يصرح بها القرآن.

ومن العجيب أن د. نصر حامد أبا زيد نقل عن الشافعي العبارة السابقة التي عــرض فيهــا الشافعي اختلاف العلماء في تسمية السنة التي أثبتت حكما لم يصرح به في القرآن، ولكن منعــه الإنصاف من أن يتوقف عند هذا التنوع في الاصطلاح الذي نقله الشافعي واختار التسمية الــتي ذكرناها(٢)

ولو كان د. نصر يحسن الاستقراء الذي يجيده الشافعي ببراعة لتوقف عند عبارة للشافعي لا تجعل لنقده هذا محلا، وهي العبارة التي قال فيها الشافعي: ((وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نــسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنةَ لا ناسخةٌ للكتاب، وإنما هي تَبَع للكتاب، يمثل ما نَزل نــصاً، ومفسِّرةٌ معنى ما أنزل الله منه جُمَلاً.

قال الله: ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ ۙ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾ ﴾ [يونس: ١٥].

فأخبر الله أنه فرَضَ على نبيه اتباعَ ما يوحَى إليه، و لم يجعل له تبديله مِن تِلْقاء نفسه.

وفي قوله: ﴿ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ ﴾، بيانُ ما وصفتُ، مِن أنه لا يَنْــسخ

(١) الرسالة للشافعي (١/ ٩٠)

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ٣٨

كتابَ الله إلا كتابُه، كما كان المُبْتدئَ لفرضه، فهو المُزيلُ المثبت لِما شاء منه، جل ثنـــاؤه، ولا يكون ذلك لأحد من خلقه.

وكذلك قال: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩].

وقد قال بعضُ أهل العلم: في هذه الآية - والله أعلم - دِلاَلة على أن الله جعَل لرســـوله أنْ يقولَ مِن تِلقاء نفسه بتوفيقه فيما لم يُنْزِلْ فيه كتاباً، والله أعلم.

وقيل في قوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ...﴾: يمحو فَرْض ما يشاء، ويُثبت فرض ما يشاء، وهـــذا يُشبه ما قيل، والله أعلم.

وفي كتاب الله دِلالة عليه، قـــال الله: ﴿۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦].

فأخبر الله أنَّ نسْخَ القُرَآن وتأخيرَ إنْزاله لا يكون إلا بقُرَآن مثله.

وقال: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ۙ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ ۚ﴾ [النحل: ١٠١].

وهكذا سنة رسول الله، لا يَنْسَخُها إلا سنةٌ لرسول الله؛ ولو أحدث الله لرسوله في أمر سنَّ فيه، غيَر ما سنَّ رسول الله: لَسَنَّ فيما أحدث الله إليه، حتى يُبَيِّنَ للناس أن له سنةً ناسخةً لِلَّـــتي قَبْلَها مما يخالفها. وهذا مذكور في سنته - صلى الله عليه وسلم -.))(١)

وعليه فلا وجه للطعن في قول الشافعي بتقرير السنة أحكاما لا ينص عليها القرآن، ســـواء أسميناه استقلالا، أو أسميناه بيانا، أو غير ذلك؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح، خاصة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : (أوتيت الكتاب ومثله معه) (٢)، فهذا الخـــبر يؤكـــد أن للـــسنة دورا في التشريع يقارب دور القرآن دون أن يعلو عليه بطبيعة الحال.

يتلخص في ختام هذا الفرع أن مذهب الشافعي في استقلال السنة بتشريع أحكام لم يـــنص عليها القرآن هو ما تحصل بالاستقراء الذي قام به الشافعي وأثبت وجود هذا النـــوع، وأنـــه لا مشاحة في الاصطلاح، ومن ثم يبطل ما نسبه المنظور الاستشراقي للسنة في هذا الصدد.

---

(١) الرسالة للشافعي (١/ ١٠٦)

(٢) أخرجه أحمد ٤/١٣٠-١٣١؛ وأبو داود رقم ٤٦٠٤؛ والخطيب البغدادي في الكفاية، ص ٨

الفرع الثاني

الطعن في موقف الشافعي من نسخ القرآن بالسنة والعكس، ومناقشته

الاتجاه العام في القراءات الحداثية هو إنكار النسخ، أو علمنة مفهوم النسخ: بتغيير مفهومه بأن يعني: خضوع النص للواقع، بحيث تتغير الأحكام الشرعية تبعا لتطور العصر، أي: إنهم يزعمون نسخ النصوص والأحكام الشرعية بتطور العصر(١).

لأجل هذا كان من المتوقع أن يطعن المنظور الاستشراقي في القول بالنسخ، ولهذا نراهم طعنوا في موقف الشافعي من قضية النسخ وما يتصل بها من نسخ القرآن بالسنة والعكس(٢).

ومن أعجب الدعاوى الاستشراقية-الحداثية في هذا السياق ما زعمه د. حمادي ذويب -تبعا لبعض المستشرقين- أن الأصوليين المتقدمين كي يبرروا نسخ السنة للقرآن قرروا [هكذا بجرة قلم] رفع مرتبة السنة واعتبارها وحيا(٣)

وفي هذا يقول: ((نظرية النسخ في الفكر الإسلامي وضعت جملة من الضوابط لعملية النسخ، منها أن النص ينسخ بأقوى منه، ولا ينسخ بأضعف منه، لذلك كان على الأصوليين الراغبين في نسخ السنة للقرآن أن يرفعوا مترلتها حتى تضاهيه، ومن أهم ما توصلوا إليه في هذا المجال اعتبار السنة والقرآن من مصدر واحد هو الله، فكلاهما وحي. وهذه الحجة تواترت في المدونة الأصولية بشكل لافت للانتباه، وهي لم تظهر لدى المنظرين المتأخرين للنسخ، كما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين المحدثين(٤)، وإنما برزت منذ القرن الثالث للهجرة على الأقل في إطار أهل الحديث. يقول ابن قتيبة: "وإذا جاز أن ينسخ الكتاب بالكتاب جاز أن ينسخ الكتاب بالسنة؛ لأن السنة يأتيه بها جبريل، فيكون المنسوخ من كلام الله الذي هو قرآن بناسخ من وحي الله الذي ليس بقرآن، ولذلك قال رسول الله : أوتيت الكتاب ومثله معه(٥)، يريد أنه أوتي الكتاب ومثل الكتاب من السنة"(٦)...))(٧)

---

(١) جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص ٦٦٢.

(٢) جدل الأصول والواقع، المرجع السابق.

(٣) جدل الأصول والواقع، المرجع السابق، ص ٦٥٩.

(٤) أشار هنا إلى John Burton، سلطة الإجماع، مرجع سابق، ص ٥٠، وقد تابع د./ حمادي ذويب هذا المستشرق متابعة عمياء، فوقع في التناقض الذي سنثبته فيما يأتي.

(٥) أخرجه أحمد ٤/١٣٠-١٣١؛ وأبو داود رقم ٤٦٠٤؛ والخطيب البغدادي في الكفاية، ص ٨

(٦) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ١٣٠

(٧) جدل الأصول والواقع، مرجع سابق، ص ٦٥٩.

الرد على هذه المطاعن:

أولًا- أما استدلالهم بالنسخ على خضوع النص للواقع فهو باطل؛ لتناقضه؛ فلو كان النص يذعن للواقع فما الحاجة لانتظار نص ناسخ، وكان يكفي أن يتغير الحكم مع الواقع بصورة مباشرة؟

فلما توقف تغيير الحكم على نزول النص الناسخ .. دل على أن الواقع لا يؤثر في النصوص، بل في النصوص خواص تستوعب الواقع حالا ومآلا(١).

ويسجل د. محمد أركون وتلميذه هاشم صالح اعترافا يعكر على مبدأ خضوع النص للواقع، وهو أن القرآن لا يهتم بذكر الحدود الزمانية والمكانية وأسماء الأشخاص، وهذا يعني أن القرآن يقدم نفسه وكأنه خطاب لا زماني ولا مكاني؛ ليفرض نفسه صالحا لكل زمان ومكان(٢).

وقال الشافعي: ((وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنةَ لا ناسخةٌ للكتاب، وإنما هي تَبَع للكتاب، بمثل ما نَزل نصاً، ومفسِّرةٌ معنى ما أنزل الله منه جُمَلاً.

قال الله: ﴿ **وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَـٰتٍ ۙ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَـٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾** ﴾ [يونس: ١٥].

فأخبر الله أنه فرَضَ على نبيه اتباعَ ما يوحَى إليه، ولم يجعل له تبديله من تلْقاء نفسه.

وفي قوله: ﴿ **مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ** ﴾، بيانُ ما وصفتُ، من أنه لا يَنْسخ كتابَ الله إلا كتابُه، كما كان المُبْتدِئَ لفرضه، فهو المُزيلُ المثبت لِما شاء منه، جل ثناؤه، ولا يكون ذلك لأحد من خلقه.

وكذلك قال: ﴿ **يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ ﴿٣٩﴾** ﴾ [الرعد: ٣٩].

وقد قال بعضُ أهل العلم: في هذه الآية - والله أعلم - دلالة على أن الله جعَل لرسوله أنْ يقولَ مِن تِلقاء نفسه بتوفيقه فيما لم يُنْزِلْ فيه كتاباً، والله أعلم.

وقيل في قوله: ﴿ **يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ...** ﴾: يمحو فَرْض ما يشاء، ويُثبت فرض ما يشاء، وهذا يُشبه ما قيل، والله أعلم.

وفي كتاب الله دلالة عليه، قال الله: ﴿ **۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾** ﴾ [البقرة: ١٠٦].

فأخبر الله أنَّ نسْخَ القُرَآن وتأخيرَ إنْزالِه لا يكون إلا بِقُرَآن مثله.

---

(١) عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي: القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي .. مقدمات في الخطاب والمنهج، ص ٢٠٦، مشيرا إلى: أثر الاتجاه العقدي في التفسير ٦٦٤، ٦٦٥.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ص ١٤١. القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي، المرجع السابق، ص ٢٠٩.

وقال: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ ﴾ [النحل: ١٠١].

وهكذا سنة رسول الله، لا يَنْسَخُها إلا سنةٌ لرسول الله؛ ولو أحدث الله لرسوله، في أمر سنَّ فيه، غيَر ما سنَّ رسول الله: لَسَنَّ فيما أحدث الله إليه، حتى يُبَيِّنَ للناس أن له سنةً ناسخةَ لِلَّتي قَبْلَها مما يخالفها. وهذا مذكور في سنته - صلى الله عليه وسلم -.))[١]

ثانيا–أما ما زعمه د. حمادي ذويب –تبعا لبعض المستشرقين– أن الأصوليين المتقدمين كي يبرروا نسخ السنة للقرآن قرروا [هكذا بجرة قلم] رفع مرتبة السنة واعتبارها وحيا[٢] .. فهو زعم يظهر فيه تناقض التغريبين؛ لأنهم، كما تقدم، حملوا على الشافعي حملة شعواء؛ بسبب أنه –بزعمهم– أول من رفع السنة إلى مرتبة الوحي. ووجه التناقض الاستشراقي–الحداثي هنا: أن مذهب الشافعي هو امتناع نسخ السنة للكتاب كما تقدم، فلو صح الزعم الاستشراقي–الحداثي بأن رفع مرتبة السنة إلى رتبة الوحي حيلة من الأصوليين لتسويغ نسخ الكتاب بالسنة لكان مذهب الشافعي هو تجويز نسخ الكتاب بالسنة، وحيث إن مذهب الشافعي هو امتناع نسخ الكتاب بالسنة .. يبطل ما زعموه من احتيال الأصوليين برفع مرتبة السنة إلى الوحي ليضفوا المشروعية على نسخ الكتاب بالسنة.

وهذا نموذج فاضح للتناقضات الحداثية النابعة من سوء النية والتقليد الأعمى للمستشرقين، والتساهل في افتراء الكذب والتجني على الأئمة الأعلام.

وظاهر هنا كيف أن د./ **حمادي ذويب** ردد كلام المستشرق (**جون برتون** John Burton) وتابعه متابعة عمياء، دون أدنى نظر نقدي، ودون أي التفات للدلالات موقف الشافعي القاضي بامتناع نسخ القرآن بالسنة، ما أوقعه في هذه التناقضات العجيبة.

والعجيب أن القراءات الحداثية لا تستحي من التقليد الأعمى للمستشرقين في الوقت الذي لا تنفك عن اتهام الفقهاء بالتقليد والجمود، مع أن تقليد الفقهاء إنما هو في نقل الحكم من المتأخر عن المتقدم، بينما الحداثيون يقلدون المستشرقين في اتهاماتهم للأئمة وطعنهم في تراث الأمة التي ينتمون إليها، أو المفترض أنهم كذلك، وكان واجب الانتماء يقتضي منهم الدفاع عن تراث أمتهم وأعلام الهدى فيها، أو إنصافها على أقل تقدير، ونقد تراثها بإنصاف، لكن الواقع أننا نجدهم أشد الناس طعنا في تراث الأمة وعملا على تشويهه، إلى الحد الذي استفز مفكرا مسيحيا –هو د. جورج طرابيشي– ليكتب في فضائح المثقفين العرب في تعاملهم مع تراث أمتهم، فكتب في ذلك كتابين هما: (مذبحة التراث)، و(المثقفون العرب والتراث)!

يتحصل في ختام هذا الفرع بطلان دعوى نسخ النصوص والأحكام بالواقع وتطور العصر، وأن الشافعي في قوله بامتناع نسخ السنة بالكتاب والعكس– يرد على دعوى المنظور الاستشراقي التي ادعى فيها مماثلة الشافعي بين السنة والكتاب.

****

---

(١) الرسالة للشافعي (١/ ١٠٦)

(٢) جدل الأصول والواقع، د. حمادي ذويب، مرجع سابق، ص ٦٥٩.

المبحث الرابع

انتقادات المستشرقين والمستغربين لآراء الشافعي في مباحث الإجماع، ومناقشتها

لما كان الشافعي أول من وسع الكلام في أصل الإجماع، وتوسع في إثبات حجيته بأدلـة لم يسبق إليها .. رأينا يد الخطاب الاستشراقي/ الحداثي تمتد بالطعن في موقف الشافعي من حجيـة أصل الإجماع وبعض قضايا هذا الأصل المستقر من لدن الصدر الأول.

وفيما يأتي من التمهيد والمطالب الأربعة الآتية بسط الكلام في هذه القضايا، علـى النحـو الآتي:

تمهيد: في الإجماع وانعقاده

المطلب الأول- الطعن في مفهوم الشافعي للإجماع، ومناقشته.

المطلب الثاني- دعوى الخلط بين الإجماع والتواتر عند الشافعي، ومناقشتها.

المطلب الثالث- دعوى اختراع الشافعي حجية الإجماع، وتفنيدها[1].

المطلب الرابع- دعوى توظيف الشافعي لمفهوم العـصمة في تأسـيس حجيـة الإجمـاع، ومناقشتها[2].

****

(١) المرجع السابق، ص ٨٨

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق، ص ٤٠.

تمهيد: في الإجماع وانعقاده[1]

تعريف الإجماع:

الإجماع في اللغة يأتي بمعنيين هما: العزم، والاتفاق.

أولاً: العزم، يقال : أجمع فلان كذا، أو: أجمع على كذا، إذا عزم عليه.

ثانيا: الاتفاق، يقال : أجمع القوم على كذا، أي: اتفقوا عليه[2]. وهذا المعنى هو الأقرب إلى المعنى الاصطلاحي.

الإجماع في اصطلاح الأصوليين :

هو اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد- صلى الله عليه وسلم- في أي عصر من العصور، بعد عصره صلى الله عليه وسلم، على أيٍّ أمرٍ من الأمور[3].

والمراد بالاتفاق:

- الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل.
- وإذا أطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول أو الفعل الدالَّين على الاعتقاد.

واحترز بلفظ: (جميع المجتهدين) عن أمرين هما:

- اتفاق غير المجتهدين، كالعامة، فلا يعتبر قولهم في الإجماع، ولا في الاختلاف.
- واتفاق بعض المجتهدين، فلا يكون إجماعًا.

واحترز بقوله: (من هذه الأمة) عن المجتهدين من أصحاب الشرائع السالفة، فاتفاقهم على حكم من الأحكام لا يكون إجماعًا معتبرا في شرعنا.

واحترز بقوله: (في أي عصر) عن إيهام أن الإجماع لا يتم إلا باتفاق مجتهدي جميع الأعصار إلى يوم القيمة لتناول لفظ المجتهدين جميعَهم، بل يكفي في تحقق الإجماع أن يتفق المجتهدون في أي عصر من الأعصار بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

وقوله: (بعد عصره صلى الله عليه وسلم) احترز به عن اتفاق فقهاء الصحابة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، فلا يكون إجماعا معتبرا، لأنه- صلى الله عليه وسلم- إمام الفقهاء، فلا

(١) هذا التمهيد منشور على موقع دار الإفتاء المصرية، بتاريخ ٢٠-٧-٢٠١١، على الرابط: (http://www.dar-alifta.org.eg/AR/ViewFatawaConcept.aspx?sec=fatwa&ID=٣٨) وهو من كتابتي أثناء عملي باحثا شرعيا بدار الإفتاء المصرية.

(٢) المغرب في ترتيب المعرب للمُطَرِّزي، مادة: (ج م ع).

(٣) كشف الأسرار (شرح أصول البزدوي) لعلاء الدين البخاري الحنفي (٣/٢٢٧)، وجمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني (٢/١٧٦).

يحصل الاتفاق في عصره إلا بموافقته، ولو وافقهم كانت الحجة في قوله- صلى الله عليه وسلم- لأنه لا ينطق عن الهوى، فلا حاجة لموافقة فقهاء الصحابة.

وإنما قيل: (على أي أمر من الأمور) ليكون التعريف متناولا للإجماع على:

- القول
- والفعل
- والإثبات
- والنفي
- والأحكام العقلية
- والأحكام الشرعية.

فكلها تثبت بالإجماع.

هل يمكن انعقاد الإجماع؟

انعقاد الإجماع متصور، وأنكر بعض الروافض والنظَّام من المعتزلة تصورَ انعقاد الإجماع على أمر غير ضروري، مستدلين بما يلي:

أولاً: إن انتشارَ العلماء المجتهدين في مشارق الأرض ومغاربها يمنع نقل الحكم إليهم عـــادة ، فإذا امتنع ذلك امتنع الاتفاق على الحكم.

ثانيًا: لا بد للإجماع من مستند، وهذا المستند إما أن يكون دليلا قاطعا أو غلبةَ ظـــن؛ إذ لا ثالث، فإن كان اتفاقهم عن دليل قاطع فالعادة تُحيل عدمَ نقله وتواطؤَ الجمعِ الكثير على إخفائه، وحيث لم ينقل هذا الدليل القاطع دل على عدمه، فانعدم الإجماع بانعدامه.

وإن كان إجماعهم مستندًا إلى ظنٍ غالب فالاتفاق فيه ممتنع عادة أيضا؛ لاختلاف القـــرائح، كما أن العادة تحيل اتفاقهم على أكل طعام واحد معين في يوم واحد.

وهذه الشبهة يعيد المنظور الاستشراقي إحياءها؛ للطعن في حجية الإجماع، ولهذا عني البحث بإيراد الجواب عنها:

الجواب عن هذه الشبهة:

أجاب الإمام **ابن السمعاني** وغيره عن هذه الشبهة بأن هذا فاسد ؛ لأن الإجماع لما كـــان متصورا في الأخبار المستفيضة(١) يكون متصورا في الأحكام أيضا ؛ لأنه كما يوجد سبب يدعو إلى إجماعهم على الأخبار المستفيضة، يوجد أيضا سبب يدعو إلى إجماعهم على الأحكام الشرعية وهو حاجتهم إلى معرفة الأحكام الشرعية للاعتقاد والعمل، وتعريف الناس بها.

---

(١) يعني وقوع الاتفاق على نقل الخبر المستفيض.

وقولهم: (إن انتشار العلماء المجتهدين في البلدان يمنع نقل الحكم إليهم عادة) يجاب عنه بأنه إنما يمنع عن النقل عادة إذا لم يكونوا مُجدِّين وباحثين عن الأحكام الشرعية، فأما إذا كانوا كذلك فلا يمتنع معرفتهم جميعا بالحكم.

وقولهم في الدليل الثاني: (إن كان اتفاقهم عن دليل قاطع فالعادة تُحيل عدمَ نقله...إلخ) يجاب عنه بأن العادة لا تحيل- أيضًا- عدمَ نقلِ المستند القاطع إذا استُغنِي عن نقله بدلالة غيره على حكمه، كالإجماع في مثالنا ، فإنه أغنى عن ذكر المستند القاطع .

وقولهم: (إن كان إجماعهم مستندًا إلى ظنٍ غالب فالاتفاق فيه ممتنع عادة أيضا؛ لاختلاف القرائح) يجاب عنه بأن اختلاف القرائح إنما يمنع من الاتفاق فيما هو خفيٌّ من الظن، لا فيما هو جلي منه، بحيث لا يختلفون فيه، بل يؤدي اجتهاد الكل بالنظر فيه إلى حكم واحد.

ويَبطُل جميعُ ما ذكروا من الشُبَه- بوقوع الإجماع وتكرره على مر العصور.

فإنا نعلم علمًا- لا مراء فيه- بإجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك.

وبإجماع جميع الحنفية على وجوب إخفاء التسمية في الصلاة.

وبإجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغير ولي.

والوقوع دليل الجواز وزيادة[1].

أهمية الإجماع:

الإجماع له فوائد عظيمة منها:

أولاً: أنه مصدر من مصادر التشريع الإسلامي التي تعكس مظهرا من مظاهر ثراء الشريعة الإسلامية وسعتها وقدرتها على بيان حكم الله تعالى في كل فعل من أفعال المكلفين؛ حيث إن الإجماع يفيد في بيان كثير من الأحكام الشرعية التي لم ينص عليها في الكتاب والسنة.

ثانيًا: الإجماع ينقل الحكم من حيز الظنية إلى حيز القطعية، لأن الإجماع حجة قطعية على الصحيح الذي دل عليه المعقول والمنقول.

وهنا تظهر فائدة الإجماع في حالة الأحكام الظنية المنصوص عليها، حيث إن النص عليها أثبتها، لكنها بقيت ظنية؛ لوقوع الظن في طريق ثبوتها إن كانت ثابتة بأحاديث الآحاد، أو في دلالتها إن كان النص الذي أثبتها ظنيَّ الدلالة؛ لقبوله عدة احتمالات اجتهد الفقيه في ترجيح أقواها.

فيأتي الإجماع على هذا الحكم الظني- الثابت بالنص- ليكسبه قوة إضافية ترتقي به إلى مرتبة القطع واليقين، بعد أن كان في مرتبة الظن الغالب.

---

(١) كشف الأسرار (شرح أصول البزدوي) لعلاء الدين البخاري الحنفي (٣/٢٢٧).

ثالثًا: الإجماع حائط صد، يحمي الشريعة من هجمات أهل الأهواء والبدع، الذين يفسرون الكتاب والسنة بأهوائهم الفاسدة من غير التزام بقواعد تفسير النصوص الواجب اتباعها، ثم يشغبون على المسلمين بأحكام جديدة شاذة، تخالف ما دل عليه صريح المعقول، وصحيح المنقول.

فيأتي الإجماع شوكة في حلوقهم، وحجر عثرة يحول بينهم وبين ما يريدون: من إشاعة البلبلة في صفوف المسلمين، وتشكيكهم في تراثهم، وزعزعة الثقة بأئمة الإسلام الذين بذلوا النفس والنفيس في حراسة الشريعة المطهرة، وبيانِ أحكام الله تعالى على المنهج الوسط، المجافي للإفراط والتفريط.

وذلك لأنهم لو خالفوا الإجماع لزم من هذا أحد أمرين:

أن يكونوا على حق، وتكون الأمة قبلهم قد اجتمعت على ضلال.

أو أن يكونوا هم على باطل والأمة قبلهم اجتمعت على الحق.

ولا شك أن الاحتمال الثاني هو الحق؛ لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة.

ومما يبين أهمية الإجماع: ما قرره الأصوليون من أن المجتهد لا يجوز له الاجتهاد إلا بعد التحقق من أن المسألة التي يريد الاجتهاد فيها لم ينعقد فيها إجماع على حكم معين، فإن علم بانعقاد الإجماع تعين عليه الحكم بما أجمع عليه الأئمة، ولا يجوز له الحكم بما يخالفه، وإلا كان حكمه باطلا مردودا؛ لأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، كما أخبر الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم.

****

المطلب الأول

الطعن في مفهوم الشافعي للإجماع، ومناقشته

وفيه فرعان، أولهما لعرض الدعوى، وثانيهما لنقدها، على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

طعن المنظور الاستشراقي في مفهوم الإجماع عند الشافعي؛ لأنه –في تصورهم– قائم على مبدأ عصمة الأمة الذي ينكره الحداثيون ومن سلك مسلكهم[1].

وزعم د. نصر حامد أبو زيد اضطراب مفهوم الإجماع عند الشافعي واختلاطه بمفهوم السنة، وفسر ذلك بأن تأسيس الشافعي حجية الإجماع كان رغبة منه في أن يرفع آراء الرجال لمرتبة النص المحتج به، ويسبغ عليها قدسية النص؛ توسيعا لمجال النص على حساب العقل[2]

وفي هذا الإطار ادعى د. علي مبروك أن الشافعي قد تعالَى بالإجماع إلى مرتبة النص المقدس مطلق الحضور والهيمنة[3].

وتابعهما د. حمادي ذويب في هذا المسلك، فقال: ((دأب الفقهاء على وصل الإجماع بالسنة، فهو عند مالك بن أنس يطابق –نوعًا ما– السنة التي تعني: العرف المحلي، ويكفي للتأكد من ذلك النظر في استخدامه لإجماع علماء المدينة، وكان الشافعي يفهم الإجماع بهذا الشكل، فهو عنده تأكيد إضافي للسنة، وليس دليلا مستقلا، وهكذا لا يعني بصفة عامة سوى اتفاق العلماء على تأويل نص ما، وهذا النص هو في الغالب سنة، وبناء على هذا لم تكن للإجماع في رسالة الشافعي مكانة مركزية، لكن الأمر سيتغير في المدونة الأصولية بعده))[4].

---

(١) موجز دائرة المعارف الإسلامية [الاستشراقية] (٢/ ٤٥٠).

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ٨٧

(٣) ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أقنعة التقديس، ص ٩٨

(٤) جدل الأصول والواقع، مرجع سابق، ص ٢٤٢

الفرع الثاني

تقييم وتقويم نقد المنظور الاستشراقي لمفهوم الإجماع عند الشافعي

أولا- فات أصحاب هذه الدعاوى أن الشافعي لو كان يرغب في الاحتجاج بأقوال الرجال لكان مذهبه هو الاحتجاج بقول الصحابي، ومن المشهور: أن مذهب الشافعي الذي انتهى إليه هو عدم الاحتجاج بقول الصحابي إلا إذا كان في أمر توقيفي ليس للاجتهاد فيه مدخل؛ لأن قول الصحابي حينئذ يكون مستقى من السنة، فيكون له حكم السنة المرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ومن ثم فلا حجة في ذات قول الصحابي الذي صدر عن اجتهاد من هذا الصحابي؛ لأن الاجتهاد ليس حجة إلا إن كان صادرا عن المعصوم، ولا عصمة لآحاد المجتهدين، فلا حجة في اجتهاداتهم[1].

ثانيا- الشافعي لم يؤسس حجية الإجماع، ولم يبتدئ إنشاء هذا الأصل من عند نفسه، كما يفهم من كلام د. نصر وأضرابه؛ لأن العمل بأصل الإجماع مقرر منذ عهد الصحابة الكرام، غاية الأمر أن الإجماع لم يكن معمولا به في عصر النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنه لا يتصور انعقاده في عصر النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن الحجة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم تكون لقوله صلى الله عليه وسلم لا لقول المجمعين.

ثالثا- أما دعوى اضطراب مصطلح الإجماع عند الشافعي -التي ادعاها د. نصر حامد أبو زيد وأضرابه- فيجاب عنها بأن النظر في رسالة الشافعي يظهر منه بجلاء تحديد الشافعي لمراده بكل من السنة والإجماع، فالسنة عند الشافعي هي سنة النبي صلى الله عليه وسلم المروية عنه قولا أو فعلا أو تقريرا، والإجماع عند الشافعي هو: (ما لا تجد عالما إلا وهو قائل به)[2]، فبطل ما ادعاه المدعي من اضطراب الشافعي في تحديد السنة والإجماع.

رابعا- أما زعم د. حمادي ذويب أن الإمام مالك بن أنس قد خلط بين السنة والإجماع

---

(١) الموافقات (٤/ ٦٨)، وإن كان بعضهم ينازع في تراجع الشافعي عن حجية قول الصحابي في المذهب الجديد. يقول محقق الكتاب -الشيخ مشهور بن حسن آل سلمان- في مناقشة قول الشاطبي بعدم احتجاج الشافعي بقول الصحابي: ((انظر مسلك الشافعي في حجية قول الصحابي في "الأم" "٧/ ٢٤٦"، و"الرسالة" "ص٥٩٧-٥٩٨"، وكذا كتاب أبو زهرة "الشافعي" "٣٠٨-٣٠٩"، و"الشافعي وأثره في أصول الفقه" "٢/ ٧٦٣ وما بعدها"، ومنه يستفاد أن قول الصحابي عنده حجة في مذهبيه القديم والجديد، وهذا ما نصره ابن القيم في "إعلام الموقعين" "٤/ ١٢٢"؛ فقال بعد أن نقل كلام البيهقي في "المعرفة" "١/ ١٠٦، ط صقر" و"المدخل" "ص١٠٩-١١٠": "فهذا كلام الشافعي -رحمه الله ورضي عنه- بنصه، ونحن نشهد بالله أنه لم يرجع، بل كلامه في الجديد مطابق لهذا موافق له")). الموافقات (٤/ ٤٥٨)

(٢) الشافعي، الأم، ١/١٧٨-١٧٩

وطابق بينهما في قوله بعمل أهل المدينة (الذي سماه د. حمادي ذويب: العرف المحلي) — فيجاب عنه بأن قول الإمام مالك بعمل أهل المدينة (الذي سماه د./ حمادي ذويب: العرف المحلي، وهي تسمية استشراقية كما يظهر) لا يعني الخلط بين السنة والإجماع، ولا يعني المطابقة بينهما عند الإمام مالك، بل هو (أي: عمل أهل المدينة) نوع خاص من الإجماع اعتد به الإمام مالك و لم يعتدَّ به غيره[1]، وهذا العمل لا يقال عنه: إنه سنة، بل هو كاشف عن وجود سنة مستقرة بني عليها أهل المدينة عملهم المستقر؛ لما تمتعوا به من شهودهم التتريل، وتلقيهم البيان النبوي، وكون المدينة عاصمة الإسلام في العهد النبوي الكريم وعهد الخلافة الراشدة[2].

ومن ثم فعمل أهل المدينة ليس حجة بذاته، فلا يصح تتريله مترلة السنة التي هي حجة بذاها، وهذا الفرق الدقيق غاب عن ذهن د. حمادي ذويب فزعم ما زعمه من خلط الأئمة بين مفهوم الإجماع ومفهوم السنة، وقد تبين لنا مرارا أن د. حمادي ذويب وأضرابه تابعون في مزاعمهم – الطاعنة في الأئمة– لمن تقدمهم من المستشرقين وتلاميذهم التغريبيين.

وفي كلام د. حمادي ذويب السابق تخليط من جهة أخرى؛ لأنه فسر مسألة (مستند الإجماع) تفسيرا عجيبا؛ حيث جعل استناد الإجماع إلى مستند —غالبا ما يكون نصا من السنة– يعني اختلاط مفهوم الإجماع بالسنة، وهذا تفسير عجيب لما قال به عامة الأصوليين من وجود مستند للإجماع[3]، ثم إن مستند الإجماع قد يكون نصا من القرآن، وقد يكون قياسا من الأقيسة، فهل يقال حينئذ: إن مفهوم الإجماع يختلط بمفهوم القرآن أو القياس؟!

خامسا– لاحظ البحث اطراد آفات الاضطراب والتناقض في كتابات الحداثيين في نقد نظرية الإجماع عند الشافعي، بحيث صارت سمة مميزة لهذه الكتابات، ومن ذلك أيضا: قول زكريا أوزون طاعنا في نظرية الإجماع عند الشافعي: ((وهو – حسب الشافعي – " أن يجتمع علماء العصر على أمر فيكون إجماعهم حجة فيما أجمعوا عليه. ا. هـ " .

وإن نظرة واقعية موضوعية حيادية إلى واقع العالم الإسلامي اليوم تدحض ذلك الدليل وتبين مقتله، فقد أجمع مثلا علماء الكويت الأفاضل على حرمة غزو الكويت من قبل جارته العراق في حين سارع علماء العراق ليؤكدوا حرمة قتال الجيش العراقي الفاتح.

---

(١) ينظر: الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب: البابرتي، مكتبة الرشد ناشرون، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م، (١/ ٥٥٠ – ٥٥٣)، (١/ ٧٣٧)، (٢/ ٧٥٦).

(٢) باستثناء بضع سنوات من حياة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه .

(٣) الإحكام للآمدي ٢٦١/١

وفي كل دولة مسلمة مجاورة للعراق كان إجماع علمائها الأفاضل منطبقاً وتابعـــاً لإجمـــاع ساستها المختلف)) [(١)]

وانظر إلى جناية زكريا أوزون واستخفافه بعقل القارئ؛ إذ يجعل من الخلاف والتراع إجماعا! فضلا عن أنه افترض أن علماء كل بلد كان لهم رأي واحد –بالإقرار أو الإنكار– في مسألة غزو الكويت، وهو ما يكذبه الواقع!

خاتمة وتلخيص: يتلخص في ختام هذا المطلب: أن مفهوم الإجماع عند الإمام الشافعي محدد في كتاب الرسالة، ولا يلتبس بمفهوم السنة، وقائم على أدلة متظاهرة، ومن ثم يبطل مـــا زعمـــه المنظور الاستشراقي من أن الشافعي أسبغ القداسة على آراء الرجال ومنحها قوة السنة.

****

(١) (جناية الشافعي: تخليص الأمة من فقه الأئمة)، زكريا أوزون، رياض الريس للكتب والنشر، ط الأولى، يوليـــو ٢٠٠٥، (ص:٢٠).

المطلب الثاني

دعوى الخلط بين الإجماع والتواتر عند الشافعي، ومناقشتها

وفيه فرعان: أولهما لعرض مضمون الدعوى، وثانيهما لنقدها، على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

استكمالا لمزاعم اضطراب مفهوم الإجماع عند الشافعي زعمت بعض القراءات الحداثية خلط الشافعي بين الإجماع وبين التواتر.

وهذه الدعوى ادعاها د. نصر حامد أبو زيد في إطار تشغيبه على مفهوم الإجماع عند الشافعي[1]

وفي هذا يقول د. نصر حامد أبو زيد: ((مفهوم الإجماع عند الشافعي مفهوم على درجة عالية من الالتباس، وليس منشأ الالتباس فقط الخلط بينه وبين مفهوم التواتر، بل يرتد بالإضافة إلى ذلك إلى اتساع مفهوم السنة عنده اتساعا يكاد يشمل إجماع الجيل الأول من المسلمين جيل الصحابة)) [2].

الفرع الثاني

نقد دعوى الخلط بين الإجماع والتواتر في رسالة الشافعي

أولا- في البداية تنبغي الإشارة إلى أن عبارة (الالتباس) من العبارات الشائعة في كتابات المستشرقين والحداثيين لوصف ما يراد تصويره بصورة سلبية من كلام أئمة الإسلام، ومن العجيب أن يوصف كلام الأئمة بالالتباس في الوقت الذي توجهت عنايتهم لتحرير المفاهيم وصياغة التعريفات وتعريف المصطلحات، بينما في المقابل يشيع في الكتابات التغريبية كم هائل من الإغراب والإبهام يعسر معه على القارئ أن يدرك المراد في كثير من الأحيان، إلى غير ذلك من آفات منشؤها: فقدان المشروع الذاتي الذي يحترم تراث الأمة ويضيف إليه، والاعتماد على التقليد

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ٨٨

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ١٦٣ ط المركز الثقافي العربي

الأعمى لألسنيات ما بعد الحداثة التي تعاني من أزمة الإبهام وسرعة التقلب، وهي السمة العامة في فلسفات ونظريات ما بعد الحداثة، إلى الحد الذي دفع فيلسوف اللغة الأمريكي الشهير **ناعوم تشومسكي** إلى وصف فلسفات ما بعد الحداثة بأنها: نتاج ثرثرة الفارغين من الفلاسفة الفرنسيين الذين جلسوا على المقاهي بعد الحرب العالمية الثانية يثرثرون في الأحاديث الفارغة! (١)

هذه ملاحظة منهجية فيما يتعلق بوصف د. نصر حامد أبي زيد لبعض مفاهيم الشافعي بالالتباس، والواقع أنها ملتبسة عليه، أما علماء الإسلام فقد استوعبوها وشرحوها، وتتابعت المصنفات في علم الأصول وعلم الحديث -من بعد الشافعي- تتابع المسار، وتوسع الكلام فيما أجمل الشافعي الكلام فيه.

ثانيا- أما دعوى الخلط بين الإجماع والتواتر في كلام الشافعي .. فالواقع أن الإجماع يختلف عن التواتر؛ لأن الإجماع عبارة عن اتفاق آراء، بينما التواتر: اتفاق على نقل خبر معين، فهو طريق من طرق الرواية المثبتة للأخبار، وهو أقوى هذه الطرق كما هو مقرر في علوم الرواية، ومن ثم فمجال الإجماع هو الرأي، ومجال التواتر هو النقل والرواية كما سلف، بمعنى أن الإجماع عبارة عن اتفاق الآراء على حكم معين في مسألة معينة، بينما التواتر يعني تواطؤ الناقلين للخبر على مضمون هذا الخبر. ومن شرط التواتر: أن يكون مستند التواتر هو الحس (المشاهدة أو السماع للخبر)، وهذا يبرز سمة التواتر باعتباره طريقًا لنقل الأخبار.

وهذا ظاهر من استقراء كلام الشافعي الذي لا يخفى على مثله الفرق بين ما هو اتفاق رأي وما هو اتفاق رواية، ومن ثم فلا وجه لما زعمه د. نصر حامد أبو زيد من التباس مفهوم الإجماع عند الشافعي واختلاطه بمفهوم التواتر.

ولعل منشأ الوهم عند د. نصر حامد أبي زيد في هذه القضية: أن طريقة انعقاد الإجماع تشبه تواطؤ الناقلين على نقل الخبر المتواتر، لكن هذا التشابه لا يعني تطابق المفهومين؛ لأن التواتر يشبه أن يكون عنصرا من عناصر الإجماع؛ من حيث إن الإجماع فيه تواطؤ على الرأي الذي انعقد عليه الإجماع، لكن يبقى الإجماع متميزا بماهيته عن التواتر، بحيث لا يلتبسان إلا على من كان قليل البضاعة في علوم الرواية والدراية.

***

(١) في حوار أجراه معه د. عبد الوهاب المسيري، وأورده في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (٨/ ٢١٧)

المطلب الثالث

دعوى اختراع الشافعي حجية الإجماع، وتفنيدها

وفيه فرعان: أحدهما لعرض مضمون الدعوى، وثانيهما لنقدها، على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

هذه الدعوى نابعة من طعن المستشرقين -وتلاميذهم التغريبيين- في حجية الإجماع جملة وتفصيلا، وزعمهم أن هذا الأصل الفقهي من اختراع الفقهاء، وأن الشافعي هو المسؤول عن ذلك ابتداء؛ حيث إنه الفقيه الذي جعل الإجماع أصلا يعتمد عليه[1]

يقول مستشرقو دائرة المعارف الإسلامية [الاستشراقية]: ((**والشافعي وحده** هو الذي جعل من هذا المبدأ العام "أصلًا" مقررًا يعتمد عليه إلى جانب الأصول الثلاثة الأخرى، وإذ كان الإجماع لايتعرض للمسائل التي لم تبت فيها الأصول الأخرى فإنه قد أصبح هو الذي يطبع بطابع التوكيد ما يقرره أصل آخر. ويرجع هذا الشأن الذي للإجماع إلى "العصمة" من الوقوع في الخطأ، وهي ميزة خص الله بها المسلمين. ويقال عادة في كتب الشافعي: إن كذا وكذا من القرآن الكريم أو السنة هو الأصل المعتمد عليه في أمر كذا "قبل" الإجماع، وينكر الوهابيون اليوم تعميم هذا المبدأ (يتبعون في ذلك المذهب الظاهرى الذي اندرس الآن) ويقصرون الإجماع على اتفاق الصحابة. وهناك "فِرَق" -كالشيعة والإباضية- لا تدخلَ بطبيعة الحال في "إجماع" أهل السنة.

ومنطوق هذا المبدأ الذي قرره الفقهاء هو كما ذكرناه آنفًا؛ ولكن تطبيقه كان في الحقيقة أوسع من ذلك. والحديث النبوى الذي يعد أساس الإجماع هو: "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة"، يضاف إليه الآية ١١٥ من سورة النساء التي يتوعد فيها الله "من يتبع غير سبيل المؤمنين"، والآية ١٤٣ من سورة البقرة ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾. (انظر شرح البيضاوى)؛ وعلى هذا فإنه يكون في مقدور الناس أن يخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم عقائد وسننا، لا أن يسلموا بما تلقوه عن طريق آخر فحسب)) [2].

ويردد د. حمادي ذويب ذات الزعم فيقول: ((نشأ الإجماع؛ استجابة لحاجة تاريخية

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، مرجع سابق، ص ٨٨

(٢) موجز دائرة المعارف الإسلامية (٢/ ٤٥٠) . وتثقيل الخط من عملي؛ إبرازا لموضع الشاهد.

اجتماعية، لكنه منذ بروزه كان عرضة للنقد؛ لأنه تأسس على مبادئ تتجاوز حدود البشر وإمكاناهم، غير أن هذا النقد لم ينجح؛ ذلك أن الإجماع وبقية النظريات الأصولية قد استطاعت أن تضمن دوام البقاء؛ لأن من تبناها في المجتمع وفي السلطة السياسية كان بيده الحكم والنفوذ. وهكذا غلفت هذه النظرية عبر القرون بطابع التقديس والبداهة، ولم يعد إلى مراجعتها ونقدها سبيل، غير أن العصر الحديث -وبداية من أواخر القرن التاسع عشر خاصة- بدأت الحركة النقدية للإجماع في أوساط مسلمة أو استشراقية، غير أن هذا النقد مشتت ولا توجد دراسة تحيط بأهم ما كتب فيه[١]))

ويقول د. حمادي ذويب: ((اتسع مفهوم النص حتى شمل آراء الفقيه[٢] والأصولي، فضلا عن نص الشارع، وصارت أقوال الفقهاء والأصوليين -خاصة الكبار- نصوصا تكتسب قدسية موازية للنص القرآني أو الحديث النبوي ... وقد أدى هذا إلى انقلاب مصدر التشريع، فأصبحت نصوص الفقيه والأصولي مصدر التشريع للمقلد، أي: لكل مسلم، باعتبار انغلاق باب الاجتهاد.

وبالفعل نعتبر أن من أهم نتائج دراسة الأصول في التاريخ: قلب المعطى المعروف المتمثل في سيطرة أصلي القرآن والسنة على منظومة أصول الفقه، ذلك أن السيطرة الفعلية كانت لأصل الإجماع، فقد وقع تضخيمه وإضفاء العصمة عليه؛ ليكون أداة طيعة في أيدي ممثلي المؤسسة الدينية))[٣].

---

(١) د. حمادي ذويب: سلطة الإجماع، ص: ٧-١٣، القاهرة، دار رؤية.

(٢) يشير إلى مصطلح (النص) عند الشافعية؛ حيث يطلق أحيانا ويراد به ما نص عليه الشافعي في كتاب الأم، ويتجاهل د. ذويب أن هذا استعمال لغوي لا يقبل من الباحث المنصف أن يتكئ عليه، ولا مشاحة في الاصطلاح.

(٣) د. حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، مرجع سابق، ص (٨١٣-٨١٤).

الفرع الثاني

تقييم وتقويم نقد المنظور الاستشراقي لحجية الإجماع[1] عند الشافعي

هذا النقد حافل بالمغالطات التي تحمل كلام الشافعي ما لا يحتمل:

أولا – نَص د. حمادي ذويب المتقدم حافل بالمغالطات التي تقدم تفنيد بعضها فيما سبق، وأود هنا الإشارة إلى تفعيل د. حمادي ذويب لفكرة الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو عن المعرفة والسلطة، وسلطة الأفكار؛ إذ يرى **فوكو**: أن كل خطاب يتألف من مجموعة أفكار مؤثرة على الجماعة تكون وراءه سلطات تدعمه، وهذه السلطات والقوى ليست سلطات سياسية بالضرورة، بل منها سلطات من نوع آخر، مثل تبني مؤسسات ذات نفوذ اجتماعي لهذا الخطاب[2]، وهو ما تسقطه الكتابات الاستشراقية الحداثية على المؤسسات الدينية، زاعمة أن هذه المؤسسات هي المسؤولة عن استمرار هذه الأصول وإضفاء القداسة عليها كما ذكر د. حمادي ذويب في النص آنف الذكر.

وهذه حيلة سطحية تغطي على عجز هذه الكتابات عن التصدي للأدلة العلمية الراسخة التي ثبتت بها الأصول الإسلامية، وتكشف عن لجوء هذه الكتابات لحيلة (التاريخية أو التاريخانية) من أجل وسم هذه الأصول بأنها صناعة بشرية.

((ويلاحظ القارئ الهادئ أن هذه التقنيات التفسيرية –الباحثة عن دور السلطة في تشكيل النص– لم يكن وهجها بسبب عبقريتها، وإنما كان وهجها بسبب تطرفها، فدور السلطة والمال والجنس، وغيرها من الدوافع، في تشكيل النص والتاريخ هي معطيات معروفة مسبقا، وليست جديدة، وإنما الذي صنع لها هذا الدوي والزخم إنما هو التطرف في جعلها العامل الحاسم. فالوحي الإلهي، ومن بعده علماء التراث، كشفوا عن هذه السلطات وغيرها بشكل مبكر، ولكنهم منحوها **حجمها المتوازن**، ووضعوها في الرف المناسب، ولم يبالغوا في تتبع تشكلات التاريخ بناء عليها، وهذا الفارق بين التصورين هو مجرد انعكاس للفارق بين **بنية الاعتدال** العلمي الشرعي و**بنية التصعيد** التنظيري الغربي))[3].

ثانيا– نص د. حمادي ذويب آنف الذكر لم يتره نفسه عن التناقض والغلط؛ لأنه زعم أن نظرية الإجماع ظلت بمأمن من النقد إلى نهاية القرن التاسع عشر، ومن المعلوم لأي باحث أن نقد نظرية الإجماع قديم، وقال به بعض العلماء الذين كان لهم في نظرية الإجماع آراء تخالف ما عليه

---

(١) آثرت اجتناب التعبير هنا بـــ(تأسيس الشافعي لحجية الإجماع)؛ لأسباب سيأتي بيانها في نقد هذه المطاعن.

(٢) ينظر: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، د. الزواوي بغورة، مرجع سابق، ص ٥، ١٩ .

(٣) مآلات الخطاب المدني، ص ١٤١

الجماهير، وهذا النقد نقلته كتب الجمهور –القائلين بالإجماع- بكل أمانة ونزاهة، وردت عليه بكل موضوعية وإنصاف دون تجريح الناقدين لنظرية الإجماع عند الجمهور، وصمود أصل الإجماع أمام موجات النقد منذ عصر الشافعي إلى الآن مرجعه إلى قوة الأدلة المثبتة له وتظاهرها على الدلالة على حجية هذا الأصل، لا إلى تبني السلطة له كما زعم د. حمادي ذويب، وهذا يظهر بالنظر في كتب الأصول الحافلة بالردود على من نقدوا هذا الأصل(١).

ومن العجيب أن د. حمادي ذويب نفسه في ثلاثة من كتبه(٢) قد أفاد من النقد القديم لنظرية الإجماع، وذلك في محاولة منه لإزاحة هذا الأصل ووسمه بأنه اختراع بشري من عمل الشافعي والفقهاء، فكيف له أن يزعم أن نظرية الإجماع غلفت نفسها بالتقديس والبداهة الذين جعلاها بمأمن من النقد؟!

ثالثا- تقدم أن الكتابات الاستشراقية/ الحداثية استباحت لنفسها أن تشق عن صدر الشافعي، وتقوله ما لم يقل، وتزعم أنه نوى بتقرير حجية الإجماع توسيع رقعة النص وإضفاء قداسة النص على آراء الرجال.

كما لا يخفى ما في هذه المزاعم من التهافت؛ لأن الشافعي لم يبتكر أصل الإجماع كما زعموا، وإنما استشهد على حجيته بأدلة إضافية تكشف عن حجيته الثابتة والمعمول بها من قَبْل الشافعي(٣).

قال "الشافعي": (([باب الإجماع] فقال لي قائل: قد فهمتُ مذهبك في أحكام الله، ثم أحكام رسوله، وأن من قَبِل عن رسول الله، فعن الله قَبِل، بأن الله افترض طاعة رسوله، وقامت الحجة بما قلتَ بأن لا يحلَّ لمسلم عَلِمَ كتاباً ولا سنة أن يقول بخلاف واحد منهما، وعلمتُ أن هذا فرضُ الله. فما حجتك في أن تَتْبع ما اجتمع الناس عليه مما ليس فيه نص حكم لله، و لم يحكوه عن النبي؟ أتزعُمُ ما يقول غيرك أن إجماعهم لا يكون أبداً إلا على سنة ثابتة، وإن لم يحكوها؟!

قال: فقلت له: أمَّا ما اجتمعوا عليه، فذكروا أنه حكاية عن رسول الله، فكما قالوا، إن شاء الله.

وأما ما لم يحكوه، فاحتمل أن يكون قالوا حكايةً عن رسول الله، واحتمل غيره، ولا يجوز أن نَعُدَّه له حكايةً، لأنه لا يجوز أن يحكي إلا مسموعاً، ولا يجوز أن يحكي شيئاً يُتَوَهَّم، يمكن فيه غير ما قال.

(١) والنقد لا يضعف من حجية الأصول، بل يزيدها قوة ورسوخا طالما وجدت الردود على هذه الانتقادات؛ لأن قيمة المعرفة لا تظهر إلا بعد اختبارها ونقدها، أما المعرفة التي لم تتعرض للتمحيص فهي معرفة مشكوك في قيمتها.

(٢) هي: سلطة الإجماع، مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، جدل الأصول والواقع.

(٣) كشف الأسرار (شرح أصول البزدوي) لعلاء الدين البخاري الحنفي (٢٢٧/٣).

فكنا نقول بما قالوا به اتباعاً لهم، ونعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله لا تَعزُبُ عن عامتهم، وقد تعزُبُ عن بعضهم. ونعلم أن عامّتهم لا تجتمع على خلافٍ لسنة رسول الله، ولا على خطأ، إن شاء الله)) [(١)].

فهنا يحتج الشافعي على حجية الإجماع بأن سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمكن أن تعزب عن العامة وإن عزبت عن بعضهم، فيكون قول العامة كاشفا عن وجود أصل وإن لم يصرَّح به.

وهذا يشبه ما استند إليه الإمام مالك في قوله بعمل أهل المدينة: أن ما مات عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعزب عن أهل المدينة الذين مات بينهم، غير أن الشافعي يرى أن اجتماع المعرفة بالسنن لا يتحقق بيقين إلا في حق العامة من الأمة؛ لذا لم يأخذ بعمل أهل المدينة؛ لأنهم بعض الأمة، وليسوا (العامة) الذين عليهم المعوَّل في جمع السنن عند الشافعي، وبالتالي فيجوز أن يعزب عن أهل المدينة ما يكون عند غيرهم، فلا حجة في عملهم، خلافا لمالك[(٢)].

فعمل الشافعي إذن هو دعم حجية الإجماع بإضافة أدلة أخرى تدل على حجيته، ولم يكن الشافعي مخترعا لحجية الإجماع، ولا مسبغا سلطة النص على أقوال المجتهدين كما زعموا[(٣)].

رابعا- ومن تهافت هذه المزاعم كذلك: أن أصحابها يتكلمون كما لو كان الشافعي شخصية مسيطرة إلى الحد الذي أخضع جميع العلماء لقوله، وهذا وهم ظاهر، فلو كان الشافعي قد منح الحجية لما ليس بحجة، لما سكت عنه بقية العلماء، وقد خالفوا الشافعي في مسائل عدة، وحجية الإجماع أقر بها غير الشافعي كما أقر بها الشافعي[(٤)]، فيظهر بطلان المزاعم التي توهم القارئ بانفراد الشافعي في إثبات حجية الأصول الشرعية. وإنما تميز الشافعي بالتوسع في التقرير، لا في ابتداء الإنشاء للأصول، الذي هو خاصة المشرِّع؛ إذ وضَع الشافعي في رسالته نظرية أشد إحكامًا في تقرير حجية الأصول وشرح أنواع البيان، وبيان مراتب الأدلة، فقرر هذه المباحث ورتبها على نحو لم يسبق إليه، لا أنه ابتكر أصولا لم يقل بها سابقوه، فهذا مما لا يتأتى للشافعي ولا لغيره من آحاد الأئمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ويجدر التنبيه هنا: أن آلية الإجماع موجودة في كل العلوم، فلماذا تستبعد في علم الفقه والأصول ولا تستبعد في غيرها من العلوم.

---

(١) الرسالة للشافعي (١/ ٤٧١).

(٢) ينظر: الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، مرجع سابق، (١/ ٥٥٠ – ٥٥٣)، (١/ ٧٣٧)، (٢/ ٧٥٦).

(٣) ينظر: الجابري تكوين العقل العربي (١٠٥)، بنية العقل العربي للجابري (٢٢)؛ جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص ٧٧٩.

(٤) ينظر: كشف الأسرار (شرح أصول البزدوي)، مرجع سابق، (٢٢٧/٣).

خاتمة وتلخيص: يتلخص في ختام هذا المطلب: أن الإمام الشافعي لم يخترع حجية الإجماع، وإنما عبر عن الحجية الثابتة له بعبارات أكثر تحقيقا، واستدل عليها بأدلة إضـــافية، وأن حجيـــة الإجماع ثابتة بالأدلة المتظاهرة، فيبطل ما زعمه المنظور الاستشراقي من أن أصل الإجماع اكتسب قدسيته من تبني السلطات المختلفة له، وأن الإجماع أفضى إلى تقديس آراء الرجال؛ لما تقدم، ولما هو موجود في كل العلوم والفنون من الاحتجاج بإجماع أهل الصنعة.

***

المطلب الرابع

دعوى توظيف الشافعي لمفهوم العصمة في تأسيس حجية الإجماع، ومناقشتها

وفيه فرعان: أولهما لعرض مضمون الدعوى، وثانيهما لنقدها، على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

خلاصة هذه الدعوى: أن الشافعي أسس حجية الإجماع بناء على تصوره لعصمة الأمة المحمدية؛ لوجود حديث ينص على أنه "لا تجتمع أمتي على ضلالة"(١)

يقول الشافعي: ((وأمْرُ رسول الله صلى الله عليه وسلم بلزوم جماعة المسلمين: مما يحتج به في أن إجماع المسلمين إن شاء الله لازم)) (٢)

ويطعن الخطاب الاستشراقي-الحداثي في مبدأ عصمة الأمة المحمدية، ويرى إمكانية اجتماعها على الضلالة.

يقول **محمد جمال باروت** في ذلك -ناقدا لأصل الإجماع-: ((واكتسب [الإجماع] مترلة مقدسة مع أنه مجرد فعالية اجتهادية تدعي -في مفهومها عن نفسها- إجماع المجتهدين حول مسائلها في عصر من العصور، وإذا كان انعقاد الإجماع -على فرض إمكانية انعقاده تجوزا- لم يتحقق إلا في القرون الثلاثة الهجرية الأولى، فإن هذا يعني تحوله إلى سلطة معرفية تؤدي وظيفة سياسية بمفردات شرعية، بغض النظر عن مدى انعقاده فعليا. فيستمد الإجماع على المستوى العميق مترلته في الفقه الإسلامي من ارتباطه بمفهوم عصمة الجماعة -أو الأمة- عن الخطأ والضلالة، وإذا كان في شكله القانوني يُمأسِس أسسا وفاقية رضائية جماعية للاجتماع الإسلامي، فإنه تحول -في ملحقاته أو طبعاته المبسطة- إلى نوع من هراوة تقاوم أي بحث ونظر في (ما هو معلوم من الدين بالضرورة) والذي يفترض إجماعا حوله أو تسليما به))(٣)

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) الرسالة للشافعي (١/ ٤٠٣).

(٣) الاجتهاد بين النص والواقع، محمد جمال باروت، مرجع سابق، ص ١٣٥-١٣٦

الفرع الثاني

نقد وتقويم دعوى توظيف الشافعي لمفهوم العصمة في تأسيس حجية الإجماع

يتلخص النقد والتقويم لهذه الدعوي فيما يلي:

أولا- من المغالطات الشائعة في كتابات المنظور الاستشراقي توهم أن الأصول الكلية تنبني على دليل جزئي بعينه، فتتوهم هذه القراءات أن توجيه النقد لهذا الدليل الجزئي يكفي لهدم الأصل الكلي؛ كأصل الإجماع.

والواقع أن الأصول الكلية –خاصة الأصول الكبرى؛ كأصل الإجماع- لا تنبني على دليل جزئي بعينه، وإنما تقررت حجيتها بما هو أقوى من ذلك، وهو الاستقراء لمجموع الجزئيات المنتجة لحجية الأصل أو الدليل الكلي، ومع وجود هذا الاستقراء –المفيد للقطع- لا يضير الأصولَ الكلية أن يتوجه نقدٌ للاستدلال بدليل جزئي ما من الأدلة التي تواردت على إفادة حجية الأصل.

بناء على هذا فإن الشافعي لم يؤسس حجية الإجماع على نفي اجتماع الأمة على الضلال فقط، وإنما أسسها بناء على أدلة متظاهرة على إفادة حجية هذا الأصل، منها النص كما في قوله تعالى: ﴿ **وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾** ﴾ [النساء: ١١٥]، ومنها الاستقراء الذي أثبت عمل الأمة بأصل الإجماع قبل عصر الشافعي رحمه الله تعالى(١).

ثانيا- وأما زعمهم إمكان اجتماع الأمة المحمدية على ضلالة .. فهو زعم مردود، والحديث المتقدم ليس هو العمدة في إثبات عدم اجتماع الأمة على الضلال، بل يشهد لهذا نحو قوله تعالى: ﴿ **كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ** ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فهو دال على وجود من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ما بقيت هذه الأمة، وهي الطائفة الظاهرة على الحق التي بشر النبي صلى الله عليه وسلم بوجودها في الأمة في كل زمان ومكان، كما في قوله صلى الله عليه وسلم : "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله"(٢)، ومع وجود هذه الطائفة لا يتصور اجتماع الأمة كلها على الضلال كما يزعم الذين لا يعلمون.

ثالثا- أما دعوى د./ حمادي ذويب أن الشافعي راعى في رسالته التنظير لأهل السنة باعتبارها الجماعة المعصومة فهي دعوى لم يقم عليها دليل من كلام الشافعي، والمستقرئ لكلام الشافعي يخرج بنتيجة مفادها أن العصمة التي يثبتها الشافعي إنما هي لله ورسوله أو هي لكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم. وعلى أقصى تقدير يمكن القول: إن الشافعي يثبت العصمة لمجموع الأمة من الاجتماع على الضلال، ولا يثبت هذا لطائفة من الأمة دون غيرها، والحرية العلمية والبحثية

---

(١) الرسالة للشافعي (١/ ٤٠٣).

(٢) متفق عليه، رواه البخاري (٧٣١١)، ومسلم (١٥٦).

التي نجدها في رسالة الشافعي تناقض هذا الزعم؛ حيث وجدنا الشافعي يرد على أكابر أئمة أهل السنة في عصره، بما فيهم شيخه وأستاذه الإمام مالك.

ومن العجيب أن تستنكر القراءات الحداثية مبدأ عصمة الأمة عن الخطأ في الوقت الذي لا تنفك عن اتهام الفقهاء بتهميش الجماهير واحتكار الشأن الديني، مع أن تهميش الجماهير –لو سلمنا– ينافي قول الفقهاء بعصمة مجموع الأمة من الاجتماع على الخطأ والضلال، فهذا الاستنكار يكشف عن تناقض في هذه القراءات المتعسفة.

يقول الأستاذ محمد جلال كشك في رده على د. نصر حامد أبي زيد: ((قبول الإجماع حتى على أساس أنه لا يمكن أن يتوفر الإجماع إلا استنادا لنص قام في ضمير الأمة ولو كان غير معروف.. وإن أمتي لا تجمع على باطل أو خطأ. فهو موقف يصل للقمة في احترام إرادة الجماهير، والنزول عند رأي الأغلبية أو خبرتها المكثفة والمختزنة في الضمير العام. وهذه هي الديموقراطية حقا، فحتى لو افترضنا أن الشعب أجمع على خطأ فإنه بإرادة الجماهير، بمنطق الخضوع للأغلبية، يصبح صوابا في المرحلة المعينة .. أليس هذا هو أساس مبدأ الأمة مصدر الشرعية، بل أليس هذا هو الذروة في تغليب العقل على النقل.. الحق أو الصواب هو ما اتفق عليه الناس)) (1).

ويتحفظ البحث على المطابقة بين مفهوم الإجماع ومفهوم الديمقراطية كما يفهم من كلام الأستاذ محمد جلال كشك، رحمه الله تعالى؛ وذلك لوجود الفرق الكبير بين المفهومين، لكن أردنا من هذا النقل بيان أن استنكار مبدأ عصمة الأمة يناقض ما دأبت عليه هذه القراءات من اتهام متعسف للفقهاء بتهميش الأمة، وتحقير العامة، رغم أن الفقهاء دافعوا عن عصمة الأمة الإسلامية من الإجماع على الضلال، وراعَوا الأعراف والعوائد التي لا تخالف النص، وهو ما يعكس احترام الفقهاء لعمل المسلمين فيما سكت النص عن ضبطه ووكل الضبط فيه إلى الأعراف والعوائد، كما في كثير من مسائل: الأيمان والنذور، والأوقاف، والبيوع ... إلخ، مما قصد الشرع منه التوسعة على الناس في معاشهم. فكيف يقال بعد هذا: إن الأصوليين والفقهاء إقصائيون، يعمدون إلى تهميش العامة والمخالفين لهم من أرباب المذاهب الأخرى؟!

خاتمة وتلخيص: يتلخص في ختام هذا المطلب: أن الشافعي لم يؤسس حجية الإجماع على عصمة الأمة، وإنما كان مبدأ (نفي اجتماع الأمة على الخطأ والضلال) أحد الأسانيد في ذلك، مع بقاء أصل الإجماع ثابتا بأدلة تتظاهر على إفادة حجيته، كشأن الأصول الكبرى التي تستفاد حجيتها من مجموع الأدلة المتظاهرة، لا من دليل واحد، ومن ثم يبطل ما نسبه المنظور الاستشراقي للشافعي على خلاف هذا التقرير.

***

(١) قراءة في فكر التبعية (ص ٢١٩)، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي.

المبحث الخامس

مطاعن المستشرقين والمستغربين في آراء الشافعي في مباحث القياس، ومناقشتها

لما كان القياس والاجتهاد هما عدة الفقيه عند غياب النص والإجماع .. عُني الشافعي بالكلام في مباحث القياس وضبطها بما يحقق إسعاف الفقيه الذي يجتهد برأيه.

وكان للشافعي رؤية في قضايا القياس[١] اقتربت به من مفهوم الاجتهاد، لكنها لم تطابق بين المفهومين على نحو يؤدي لاستبعاد الأنماط الأخرى من إعمال النظر، كما تـردد في كتابـات المنظور الاستشراقي، وإنما توسع الشافعي في رؤيته للقياس حتى أدخل فيه أنماطًا من إعمال النظر جعلها بعض المتأخرين مستقلة عن القياس الذي استقر عند المتأخرين أنه: (مساواة فرع لأصـل؛ لاشتراكهما في علة الحكم عند القائس)[٢]، وهذا الموقف من الشافعي فهمه البعض على نحو يجافي مراد الشافعي كما انتهى إليه التحقيق في البحث.

كما تعرضت أقسام القياس عنـد الـشافعي لمطـاعن وانتقـادات مـن أهـل المنظـور الاستشراقي/الحداثي، فكان جديرا بالبحث أن يلتفت إلى عرض ومناقشة هذه الانتقادات، فجاء هذا المبحث لتحقيق هذا الغرض.

ويأتي الكلام في هذا المبحث على خمسة مطالب على النحو الآتي:

المطلب الأول- نقد موقف الشافعي من القياس، ومناقشته.

المطلب الثاني- نقد تسوية الشافعي بين القياس والاجتهاد، ومناقشته[٣].

المطلب الثالث- نقد تأخير القياس عن خبر الواحد، ومناقشته[٤].

المطلب الرابع- نقد وظيفة القياس في منظومة الشافعي الأصولية، ومناقشته[٥].

المطلب الخامس- نقد أقسام القياس عند الشافعي، ومناقشته[٦].

---

(١) حيث استعمل القياس بمعنى: موافقة القواعد العامة، أو موافقة القواعد الخاصة بباب من الأبواب.

(٢) ينظر: مختصر ابن الحاجب وشرح العضد وحواشيه (٢٧٩/٣).

(٣) المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، د. عجيل جاسم النشمي ص ١٤٩، ط: الكويت ١٩٨٤.

(٤) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ٦٢

(٥) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق، ص ٩٣

(٦) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق، ص ٩٧

المطلب الأول

نقد موقف الشافعي مَن القياس، ومناقشته[1].

وفيه فرعان: أولهما لعرض مضمون الدعوى، وثانيهما لنقد وتقويم هذه الدعوى، على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

طعن المنظور الاستشراقي في موقف الشافعي من القياس[2]؛ بحجة أنه يضيق من مجال النظر العقلي؛ لأن الشافعي سوى بين القياس وبين الاجتهاد كما فهموا، وبالتالي فالشافعي —على

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، د. عبد المجيد الصغير (ص ١٦٨).

(٢) يأتي القياس مصدرًا رابعًا من مصادر التشريع الإسلامي بعد الكتاب، والسنة، والإجماع.و" القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية؛ فإنَّ نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة، ونحن نعلم قطعًا أنَّ الوقائع- التي يتوقع وقوعها- لا نهاية لها. والرأي المبتوت المقطوع به عندنا: أنه لا تخلو واقعة عن حكم لله- تعالى- متلقىً من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع: القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال، فهو- إذًا- أحق الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف مآخذه، وتقاسيمه، وصحيحه، وفاسده، وما يصح من الاعتراضات عليها، وما يفسد منها، وأحاط بمراتبها جلاءً وخفاءً، وعرف مجاريَها ومواقعها، فقد احتوى على مجامع الفقه". البرهان للجويني (٧٤٣/٢).
وقد عرف ابن الحاجب القياس بأنه: " القياس بأنه: " مساواة فرعٍ الأصلَ في علة حكمه" ينظر: مختصر ابن الحاجب وشرح العضد وحواشيه (٢٧٩/٣). ومن هذا التعريف يتبين أنَّ القياس له أركان أربعة على المشهور هي: الأصل، وحكم الأصل، والفرع، والعلة. ينظر: أصول الفقه لأبي النور زهير (٦٧/٤).
موقع العلة من القياس:
العلة هي ركن القياس الأعظم، حتى إنَّ من الأصوليين مَن جعل العلة هي ركن القياس الأوحد، وجعل ما عداها شروطًا للقياس، لا أركانًا. ينظر: توضيح التنقيح لصدر الشريعة وشرح التلويح لسعد الدين التفتازاني (١٥١/٢)، الإبهاج في شرح المنهاج لتقي الدين السبكي وولده التاج (٢٢٨٣/٦).
ومكمن أهمية العلة أنها يتوقف عليها إمكان تعدي مثل الحكم من الأصل إلى الفرع؛ إذ الذي يوجب ذلك التعدي هو اشتراكهما في العلة. يراجع للتفصيل: شرح العضد على ابن الحاجب (٢٧٩/٣-٢٨٢).
يضاف إلى هذا أنَّ ترتيب الشارع الحكمَ على العلة هو الذي يظهر به مقصود الشارع من تشريع الأحكام، وهو أن تكون الشريعة محققة لما تفتقر إليه حياة المكلفين من جلب المصالح التي عليها قوام عيشهم، ودفع المفاسد التي فيها شقاؤهم وهلاكهم. فيتبين بهذا أنَّ هذه الشريعة معقولة، تقوم أحكامها على أساس من المنطق السديد والحكمة البالغة، التي تَظهر لمن أنعم النظر وأعمل الفكر، ولا يخفى أنَّ هذا يفيد في رد شبهة التعارض بين العقل والنقل.
ويظهر أنَّ من فوائد بناء الأحكام على العلل الشرعية ومطالبة المجتهدين باستخراج هذه العلل: أنَّ هذا يستنفر طاقات العقل المسلم؛ حتى يتفاعل- بكل قواه الفكرية- مع النصوص الشرعية، ولا يخفى أنَّ هذا التفاعل يعد من وسائل حفظ الشريعة، وتوفير دواعي المجتهدين على حراستها.

فهمهم- استبعد وجوه النظر العقلي الأخرى سوى القياس، فيكون -وفقا لفهمهم- قد ضيق من مجال إعمال العقل.

يقول د. نصر حامد أبو زيد: ((وإذا كان الشافعي يتمسك بالنصوص حتى لو كانت ظنية الدلالة .. فما ذلك إلا لأنه يحطب في حبل أهل الحديث، وذلك خلافا لما يشيع عنه في الكتابات التي تمتدح وسطيته وتوفيقيته، لكن الأخطر من ذلك: أنه يعتبر حجية القياس أضعف من حجية حديث الآحاد، رغم أن القياس يعتمد على كليات الشريعة ومقاصدها العامة)) (1).

((ومعنى ذلك أن القياس بمثابة المحظورات التي تجيزها الضرورات فقط)) (2).

الفرع الثاني

نقد مضمون الدعوى

هذا الطعن في نظرية القياس عند الشافعي ينم عن قصور أصحابه في فهم نظرية القياس عند الشافعي.

فقولهم بأن تسوية الشافعي بين القياس والاجتهاد تضيق من نطاق إعمال العقل .. هو قول نابع من غياب الإدراك لمعنى القياس عند الشافعي وظنهم أن الشافعي يعني بالاجتهاد فقط: القياس بالمعنى الاصطلاحي الذي استقر عليه المتأخرون من الأصوليين، وهو (مساواة الفرع للأصل في حكم الأصل لاشتراكهما في العلة)، وهذا ما جعلهم ينسبون للشافعي استبعاد أنماط إعمال العقل الأخرى، وهو ما انتهى التحقيق إلى خلافه كما سيأتي بيانه.

وغفلوا عن أن الشافعي يستعمل القياس بمعنى أوسع يسوغ للشافعي أن يقارب بين القياس والاجتهاد.

وفي هذا يقول الشافعي: ((قال الله تبارك وتعالى: ﴿ **وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ** ﴾ [البقرة: ١٥٠].

ففرض عليهم حيث ما كانوا أن يُوَلُّوا وجوههم شطره، وشطرُهُ: جِهَتُهُ، في كلام العرب. إذا قلتَ: أقصد شطر كذا، معروف أنك تقول: أقصد قصدَ عَين كذا، يعني قصدَ نفسِ كذا، وكذلك ((تلقاءه)): جهتَهُ، أي: أستقبل تلقاءه، وجهته، وإنَّ كلَّها معنًى واحدٌ، وإن كانت بألفاظ مختلفة.

---

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، ص ١٤١.

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق.

وقال خُفَافُ بن نُدْبة:

ألا من مبلغ عَمراً رسولاً ... وما تغني الرسالة شَطر عمرو

وقال ساعدة بن جُؤَيَّة:

أقول لأم زِنْبَاعٍ أَقيمي ... صدور العِيس شطر بني تميمِ

وقال لقيط الأيادي:

وقد أظلكُمُ من شطر ثغركُمُ ... هولٌ له ظُلَمٌ تغشاكُمُ قِطَعَا

وقال الشاعر:

إن العسير بها داءٌ مُخامرُها ... فشطرَها بَصَرُ العينين مسحور

قال الشافعي: يريد تلقاءها بَصَرُ العينين، ونحوَها: تلقاءَ جهتها.

وهذا كله - مع غيره من أشعارهم - يبين أن شطر الشيء: قَصْدُ عين الشيء: إذا كان معايناً فبالصواب[1]، وإذا كان مُغَيَّبَاً فبالاجتهاد بالتوجه إليه، وذلك أكثر ما يمكنه فيه.

وقال الله: ﴿ **جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۗ** ﴾ [الأنعام: ٩٧].

﴿ **وَعَلَٰمَٰتٖۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ ١٦** ﴾ [النحل: ١٦].

فَخَلَقَ لهم العلامات، ونصب لهم المسجد الحرام، وأمرهم أن يتوجهوا إليه. وإنما توجههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركَّبها فيهم، التي استدلوا بها على معرفة العلامات. وكل هذا بيان، ونعمة منه جل ثناؤه.

﴿ **وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ** ﴾ [الطلاق: ٢]، وقال: ﴿ **مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ** ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

أبان أن العدلَ: العاملُ بطاعته، فمن رأوه عاملاً بها كان عدلاً، ومن عمل بخلافها كان خلاف العدل.

وقال جل ثناؤه: ﴿ **لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ** ﴾ [المائدة: ٩٥].

فكان المثل - على الظاهر - أقربَ الأشياء شَبَهَاً في العظَمِ من البدن. واتفقت مذاهب مَن تكلم في الصيد من أصحاب رسول الله على أقرب الأشياء شبهاً من البدن. فنظرنا ما قُتِلَ من دوابِّ الصيد: أيُّ شيء كان من النَّعَم أقربَ منه شَبَهَاً فديناه به.

ولم يحتمل المِثل من النَّعَم القيمةَ فيما له مِثلٌ في البدن من النعم: إلا مستكرهاً باطناً. فكان الظاهر الأعمُّ أولى المعنيين بها. وهذا الاجتهاد الذي يطلبه الحاكم بالدلالة على المثل.

وهذا الصنف من العلم: دليلٌ على ما وصفْتُ قبلَ هذا على أنْ ليس لأحد أبداً أن يقول في

(١) أي: التوجه صوب الكعبة، يعني: إصابة عين الكعبة في حق من كان يعاينها.

شيء حلَّ ولا حرُم إلا من جهة العلم. وجهةُ العلم الخبرُ: في الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس.

ومعنى هذا البابِ معنى القياس؛ لأنه يُطلب فيه الدليل على صواب القبلةِ، والعَدلِ، والمثل.

والقياس: ما طُلِب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم، من الكتاب أو السنة؛ لأنهما عَلَمُ الحق المفتَرَضِ طَلَبُهُ، كطلب ما وَصَفتُ قبله، من القبلة والعدل والمثل.

وموافقته تكون من وجهين:

أحدهما: أن يكون الله أو رسوله حرم الشيء منصوصاً، أو أحله لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم يَنُصَّ فيه بعينه كتابٌ ولا سنة: أحللناه أو حرمناه؛ لأنه في معنى الحلال أو الحرام[1].

أو نجد الشيء يشبه الشيءَ منه، والشيءَ من غيره، ولا نجد شيئاً أقربَ به شَبَهَاً من أحدهما: فنلحقه بأَولى الأشياء شَبَهَاً به، كما قلنا في الصيد[2]))[3].

ويقول الشافعي في كتاب جماع العلم: ((والإحاطة: كل ما علم أنه حق في الظاهر والباطن يشهد به على الله، وذلك الكتاب والسنة المجتمع عليها، وكل ما اجتمع الناس و لم يتفرقوا فيه فالحكم كله واحد يلزمنا ألا نقبل منهم إلا ما قلنا مثل أن الظهر أربع؛ لأن ذلك الذي لا ينازع فيه، ولا دافع له من المسلمين، ولا يسع أحدا يشك فيه

١٧٢- قلت: علم العامة على ما وصفت لا تلقى أحدا من المسلمين إلا وجدت علمه عنده، ولا يرد منها أحد شيئا على أحد فيه كما وصفت في جمل الفرائض وعدد الصلوات وما أشبهها.

١٧٣- وعلم الخاصة: علم السابقين والتابعين من بعدهم إلى من لقيت تختلف أقاويلهم وتتباين تباينا بينا فيما ليس فيه نص كتاب يتأولون فيه و لم يذهبوا إلى القياس فيحتمل القياس الاختلاف فإذا اختلفوا فأقل ما عند المخالف لمن أقام عليه خلافه أنه مخطيء عنده، وكذلك هو عند من خالفه، وليست هكذا المترلة الأولى.

١٧٤- وما قيل قياسا فأمكن في القياس أن يخطئ القياس لم يجز عندك أن يكون القياس إحاطة، ولا يشهد به كله على الله كما زعمت)) [4].

فهنا يظهر أن الشافعي يجعل القياس على أنواع: نوع يلحق فيه الفرع بالأصل لاشتراكهما في معنى جامع بينهما (العلة)، وهو ما اصطلح الأصوليون بعد الشافعي على تسميته: قياس العلة.

---

(١) وهو ما اصطلح الأصوليون بعدُ على تسميته قياس العلة.

(٢) وهو ما اصطلح الأصوليون بعدُ على تسميته قياس الشبه.

(٣) الرسالة للشافعي ص (٤٠-٤٥).

(٤) جماع العلم (ص: ٢١)

ونوع يتردد فيه الفرع بين أصلين يشبه كلا منهما، فيلحق الفرع بأقرب الأصلين شبها بـــه، وهو ما اصطلح الأصوليون بعد الشافعي على تسميته: قياس الشبه[1].

لكن هناك نوع من القياس تحدث عنه الشافعي وأسماه (طلب العلامات)، وهذا النوع قريب من معنى الاجتهاد في اصطلاح المتأخرين، فهم مثلا يتحدثون عن الاجتـــهاد في القبلـــة والمـــاء ويجعلون الاجتهاد بطلب العلامات التي يستدل بها على اتجاه القبلة أو طهارة الماء ونجاسته.

ولأن القياس مبني على النظر والاجتهاد؛ نفى الشافعي أن يكون القياس إحاطة (في الظـــاهر والباطن) كما هو شأن الخبر المتواتر (أو: القطعي)؛ وذلك لاحتمال وقوع الخطأ من القـــائس في تحديد العلة أو في تحديد أشبه الأصلين بالفرع المراد إلحاقه بأشبه الأصلين.

وعلى هذا فالشافعي يستعمل القياس بمعنى أوسع من القياس المصطلح عليه عند المتـــأخرين، والغفلة عن اصطلاح الشافعي في القياس هي التي فتحت باب النقد لما ظنه البعض تسوية شافعية بين القياس والاجتهاد، على نحو فهم منه البعض تضييق الشافعي لنطاق الاجتهاد، وهو ما يـــأتي تفصيله في المطلب الآتي.

***

(١) هو: إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بأشبههما به. يراجع في معنى قياس الشبه ومذاهب العلماء فيه: المنخول من تعليقات الأصول للغزالي (٤٨١/١-٤٨٨)، اللمع للشيرازي (٢٨٩/١)، شرح الكوكب المنير للفتوحي (٥٢٨-٥٢٩)، شرح المحلي على جمع الجوامع وحاشية العطار (٣٣٣/٢-٣٣٤)، كشف الأسرار للبخاري (٢٢٤/٣).

المطلب الثاني

نقد تسوية الإمام الشافعي بين القياس والاجتهاد، ومناقشته

وفيه فرعان: أولهما لعرض الدعوى، وثانيهما لنقدها، على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

أصل هذه الدعوى: ما أثاره المستشرق **جوزيف شاخت** -تبعًا **لجولدزيهر**- من نقد لتسوية الشافعي بين القياس وبين الاجتهاد والرأي، وأن هذه التسوية تضيق من نطاق الاجتهاد وإعمال العقل[1].

وكالمعتاد تلقف الحداثيون العرب هذه الدعوى، في محاولة لإثارة الغبش حول نظرية القياس عند الشافعي، توصلًا إلى رمي أصول الشافعي بالجمود وفقدان صلاحيتها للاستمرار.

يقول الأستاذ محمد جمال باروت: ((حمل النموذج الأصولي -المغرق بتجريديته في داخلـه- عائقه المعرفي الممثل بالقياس، أو: الاستدلال التمثيلي. إذ اختزل الشافعي -مؤسس هذا النموذج- الاجتهاد نفسه إلى القياس، فقرر في الرسالة: أن القياس والاجتهاد "هما اسمان لمعنى واحـد" وأن "الاجتهاد: القياس"، وأن القياس "لا يحل والخبر موجود". مع أن الغزالي (الشافعي) سـيعتبر في المستصفى أن قول بعض الفقهاء بـ(القياس هو: الاجتهاد) -والواقع أنه قول الشافعي وليس قول الفقهاء- (خطأ؛ لأن الاجتهاد أعم من القياس). صحيح أن القيـاس نمـى الطاقـات الفقهيـة الاجتهادية، وطورها من الفقه الواقعي إلى الفقه الافتراضي أو التقديري، إلا أنه غدا -مع إغلاق المدونة الفقهية المذهبية- عبئا عليها، إذ إن الضبط القياسي، بلغة محمد أبو زهرة، مقيد للفقه الذي يكثر فيه التفريع[2])).

هذا حاصل ما ذكروه، وفي الفرع الآتي نقد لهذه الدعوى.

(١) المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، د. عجيل جاسم النشمي ص ١٤٩، ط: الكويت ١٩٨٤.

(٢) باروت: الاجتهاد بين النص والواقع، م س، ص ٩٣-٩٤

الفرع الثاني

نقد مضمون الدعوى

الظاهر: أن هذا النقد مبني على ما يفهم من ظاهر عبارة الشافعي: أنه يجعل القياس مرادفًا للاجتهاد، ولكن التحقيق على خلاف ذلك كما أسلفنا.

وقد حقق د./ عجيل جاسم النشمي أن الشافعي رضي الله عنه يستعمل الاجتهاد بمعنى أوسع من القياس، فالقياس على هذا نوع من أنواع الاجتهاد(١).

وهذا ما قرره الزركشي في بيان العلاقة بين القياس والاجتهاد، وتوجيه ما يفهم من ظاهر كلام الشافعي من الترادف(٢) بينهما، وإن كان التحقيق على خلافه؛ لأن هذا الظاهر لا يستقيم.

وفي هذا يقول الزركشي: ((مسألة: [يسمى القياس استدلالا]: في " المعتمد " لأبي الحسين البصري(٣): كان الشافعي – رضي الله عنه – يسمي القياس استدلالا، لأنه فحص ونظر، ويسمي الاستدلال قياسا، لوجود التعليل فيه.

وحكى صاحب " الكبريت الأحمر " عن بعضهم أن القياس والاجتهاد واحد، لحديث معاذ: "أجتهد رأيي " والمراد: القياس؛ بالإجماع. وقال **إلكيا**(٤): يمتاز القياس عن الاجتهاد بأنه في الأصل بذل المجهود في طلب الحق، سواء طلب من النص أو القياس. وقد قال الشافعي في " الرسالة " إن القياس: الاجتهاد، وظاهر ذلك لا يستقيم، فإن الاجتهاد أعم من القياس، والقياس أخص، إلا أنه لما كان الاجتهاد في عرف الفقهاء مستعملا في تعريف ما لا نص فيه من الحكم، وعنده أن طريق تعرف ذلك لا يكون إلا بأن يحمل الفرع على الأصل فقط، وذلك قياس عنده [حمل الاجتهاد على القياس] والاجتهاد عند المتكلمين: ما اقتضى غلبة الظن في الأحكام التي لا يتعين فيها خطأ المجتهد ويقال فيها:

---

(١) المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، د. عجيل جاسم النشمي ص ١٤٩، ط: الكويت ١٩٨٤.

(٢) الترادف: تعدد اللفظ مع اتحاد المعنى، كالإنسان والبشر، وهو عكس الاشتراك. ينظر: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة للشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني (ص ٥٢)، والتعريفات للجرجاني (٦٤/١).

(٣) هو: محمد بن علي بن الطيب البصري، المعتزلي، أبو الحسين، متكلم، أصولي، سكن بغداد، ودرس بها إلى حين وفاته بها. من تصانيفه الكثيرة: (المعتمد في أصول الفقه)، (تصفح الأدلة) في أصول الدين، (شرح الأصول الخمسة)، (الانتصار في الرد على ابن الراوندي)، توفي سنة ٤٣٦ هـ = ١٠٤٤ م

ينظر في ترجمته: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١٠٠/٣)، وفيات الأعيان لابن خلكان (٢٧١/٤)، معجم المؤلفين لعمر كحالة (٢٠/١١).

(٤) هو: علي بن محمد بن علي، أبو الحسن، الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بإلكيا الهراسي: أصولي، فقيه، شافعي، مفسر. ولد في طبرستان سنة ٤٥٠هـ، وسكن بغداد، فدرس بالنظامية، ووعظ، واتهم بمذهب الباطنية فرجم، وأراد السلطان قتله، فحماه المستظهر، وشهد له، مات سنة ٥٠٤هـ. من كتبه: " أحكام القرآن ".

ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٨٦/٣، سير أعلام النبلاء للذهبي ٣٥٠/١٩- ٣٥٢

كل مجتهد مصيب، والقياس ما ذكرناه، والأمر فيه قريب. وقال ابن السمعاني: هل القياس والاجتهاد متحدان أو مختلفان؟ اختلفوا فيه: فقال أبو علي بن أبي هريرة: إنهما متحدان، ونسب للشافعي، وقد أشار إليه في كتاب "الرسالة "، والذي عليه جمهور الفقهاء أن الاجتهاد غير القياس، وهو أعم منه؛ لأن القياس يفتقر إلى الاجتهاد، وهو من مقدماته، وليس الاجتهاد يفتقر إلى القياس، ولأن الاجتهاد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة، وليس ذلك بقياس.[(١)]))

من هنا ندرك أن منشأ الغلط في فهم عبارات الشافعي هو حمل القياس عند الشافعي على القياس بالمعنى المصطلح عليه عند المتأخرين، وهو ما لم يقصده الشافعي؛ لأن الشافعي يستعمل القياس بمعنى أوسع يشمل قسمي القياس المصطلح عليه عند الأصوليين المتأخرين: (قياس العلة وقياس الشبه) كما يشمل الاجتهاد بطلب العلامات.

وقد أطلق الشافعي اسم الاجتهاد على التحري في القبلة، واستدل لجواز الاجتهاد بآية ﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾ [البقرة: ١٤٩]، وبعد أن بين لمناظره أن أحد المتحرين مخطئ، وقد يخطئ كلاهما، قال له: "وهذا يلزمك في الشهادات والقياس"، وعلى ذلك يكون الاجتهاد عند الشافعي أعم من القياس، وعليه يمكن تقرير أن الرأي عند الشافعي رضي الله عنه ليس قولا بلا دليل، وهو أعم من الاجتهاد، وأن الاجتهاد إنما يكون عن دلالة، وهو أعم من القياس.

وقد اشترط الشافعي للقياس شروطا، ووضع له حدودا وضوابط تنفي اختلاطه بمفهوم الاجتهاد، وقسمه إلى أقوى ومساوٍ وأضعف، وسبق بهذا من جاء بعده. [(٢)]

وأما تقليل المستشرق جوزيف **شاخت** من دور القياس عند الشافعي رضي الله عنه حين قال : ((إن الشافعي لم يقل كلمته الأخيرة)) فيجاب عنه بأن الشافعي تكلم عن القياس في الكثير من المواضع في الرسالة وغيرها من كتبه[(٣)]، بل إن ظاهر عبارة الشافعي ((الاجتهاد: القياس)) يدل على عظيم مكانة القياس عند الشافعي.

قال الشافعي في باب القياس من الرسالة: ((قال: فمن أين قلت: يقال بالقياس فيما لا كتابَ فيه ولا سنةَ ولا إجماعَ؟ أفالقياس نصُّ خبرٍ لازمٍ؟

قلت: لو كان القياس نصَّ كتاب أو سنة قيل في كل ما كان نصَّ كتاب "هذا حُكمُ الله "، وفي كل ما كان نصَّ السنة " هذا حكم رسول الله "، و لم نَقُل له: "قياس".

قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟

قلت: هما اسمان لمعنىً واحد.

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه، مرجع سابق، (٧/ ١٤)

(٢) المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، المرجع السابق، ص ١٥٠.

(٣) المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، المرجع السابق.

قال: فما جماعهما؟

قلت: كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحقِّ فيه دلالةٌ موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكمٌ: اتباعُه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلِب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهادُ: القياسُ.

قال: أفرأيت العالمين إذا قاسوا، على إحاطةٍ هم من أنهم أصابوا الحقَّ عند الله؟ وهل يسعهم أن يختلفوا في القياس؟ وهل كُلفوا كل أمر من سبيلٍ واحد، أو سبل متفرقة؟ وما الحجةُ في أن لهم أن يقيسوا على الظاهر دون الباطن؟ وأنه يسعهم أن يتفرقوا؟ وهل يختلف ما كُلفوا في أنفسهم، وما كُلفوا في غيرهم؟ ومن الذي له أن يجتهد فيقيس في نفسه دون غيره؟ والذي له أن يقيس في نفسه وغيره؟

فقلت له: العلم من وجوه: منه إحاطةٌ في الظاهر والباطن، ومنه حق في الظاهر.

فالإحاطة منه: ما كان نصَّ حكم لله أو سنة لرسول الله نقلها العامة عن العامة. فهذان السبيلان اللذان يُشهد بهما فيما أُحل أنه حلال، وفيما حُرم أنه حرام. وهذا الذي لا يَسَع أحداً عندنا جَهْلُه ولا الشكُّ فيه.

وعلمُ الخاصة سنةً من خبر الخاصة يعرفها العلماء، ولم يُكَلَّفها غيرهم، وهي موجودة فيهم أو في بعضهم، بصدق الخاص المخبِرِ عن رسول الله بها. وهذا اللازم لأهل العلم أن يصيروا إليه، وهو الحق في الظاهر، كما نقتل بشاهدين. وذلك حق في الظاهر، وقد يمكن في الشاهدين الغلطُ.

وعلمُ إجماع.

وعلمُ اجتهادٍ بقياسٍ، على طلب إصابة الحق. فذلك حق في الظاهر عند قايِسِه[1]، لا عند العامة من العلماء، ولا يعلم الغيب فيه إلا الله.

وإذا طُلب العلم فيه بالقياس، فقيس بصحةٍ: ايْتَفَقَ[2] المقايسون في أكثره، وقد نجدهم يختلفون)) [3].

إن ((الشافعي كان يلاحظ القواعد الكلية ويقدمها على الجزئيات، فقد أورده الغزالي في "المنخول، ص: ٣٦٦-٣٦٧". ومعلوم أن المنخول مأخوذ كله عن إمام الحرمين. وفعلا فقد أورد الجويني هذه المسألة في البرهان، حيث ذكر مصادر الاجتهاد عند الشافعي، وأنه يعتمد على الكتاب، ثم الأخبار المتواترة، ثم الآحاد، ثم ظواهر الكتاب إلا أن تكون مخصصة، ثم ظواهر الأخبار، المتواترة فالآحاد، ثم قال: "فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات، لم يخض في القياس بعد،

---

(١) أي: عند قائسه.

(٢) أي: اتفق. وهذه المفردة شائعة في خطاب الشافعي، وهي لغة صحيحة، ولغة الشافعي يحتج بها.
ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٨٦/٣، سير أعلام النبلاء للذهبي ٣٥٠/١٩- ٣٥٢.

(٣) اختلاف الحديث (٨/ ٤٧٦).

ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة. وعد الشافعي من هذا الفن: القصاص في المثقل، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر. ثم إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة، التفت إلى مواضع الإجماع. فإن عدم ذلك خاض في القياس"))[1].

قال د. الريسوني تعليقا على هذا النص: ((ولا يهمني الآن هذا الترتيب للأدلة، وتقديم بعضها على بعض، وما إن كان هذا الترتيب يمثل حقيقة الأمر في اجتهاد الشافعي، أم إنه -فقط- استنتاج لإمام الحرمين، وإنما الذي يهمني في هذا النص هو أن الشافعي كان -في اجتهاده "ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة" أي إنه -بعبارة أخرى- ينظر في المقاصد العامة للشريعة، ويبني عليها اجتهاده. هذا مع العلم أن الشافعي هو أقل الأئمة الأربعة اعتمادًا على المصالح والمقاصد.

وتنصيص الأصوليين الشافعية على هذا المسلك الاجتهادي عند الشافعي هو اشتراط ضمني لمعرفة مقاصد الشريعة وضرورة مراعاتها والبناء عليها.

ومما ينسجم مع هذا المسلك، ما ذهب إليه إمام الحرمين من أن المصالح الضرورية إذا جاء القياس بخلافها، ترك وقدمت عليه القواعد العامة التي تقتضي حفظ الضروريات. قال: "ومن خصائص هذا الضرب: أن القياس الجزئي فيه -وإن كان جليا- إذا صادم القاعدة الكلية، ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية"[2].

وقد مثل هذا بقتل الجماعة بالواحد، فإنه خلاف القياس الذي يقتضي المماثلة "النفس بالنفس"، ولكن حفظ الأنفس، الذي هو من أبرز مقاصد الشارع، اقتضى قتل الجماعة إذا اشتركوا في قتل واحد. لأنه لو لم يقتلوا، لكان ذلك مغريًا باللجوء إلى القتل المشترك، تهربًا من القصاص. وهذا اعتماد واضح على المقاصد الضرورية، وتقديم لها على القياس الجزئي ولو كان جليا))[3].

خاتمة وتلخيص: يتحصل لدينا في ختام هذا المطلب: أن الشافعي يستعمل القياس بمعنى أوسع من القياس المصطلح عليه عند المتأخرين، والغفلة عن هذا الاصطلاح أنتجت توهم حصر الشافعي نطاق الاجتهاد في القياس بالمعنى الذي استقر عند المتأخرين، وهو ما لم يقصده الشافعي فيما ظهر للباحث، ومن ثم فلا وجه للطعن في أن مساواة الشافعي -المتوهمة- بين القياس والاجتهاد أفضت إلى استبعاد الأنماط الأخرى من الاجتهاد وإعمال النظر غير القياس الأصولي بمعناه الاصطلاحي.

****

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص: ٣٢٨)، وينظر: البرهان، ٢/ ١٣٣٨.

(٢) البرهان، ٢/ ٩٢٧.

(٣) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص: ٣٣٠)

المطلب الثالث

نقد تأخير القياس عن خبر الواحد، ومناقشته

وفيه فرعان: أولهما لعرض مضمون الدعوى، وثانيهما لنقدها، على النحوالآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

نقد د. نصر حامد أبو زيد تأخير الشافعي القياس عن خبر الواحد عند تعارضهما، وزعموا أن هذا التأخير يعني أن الشافعي يتخذ موقفًا ضد إعمال العقل لصالح النص[١].

وفي اعتقاد الباحث: أن أصل هذه الدعوى متلقف من مزاعم المستشرق **جوزيف شاخت** التي زعم فيها ((أن أهل العراق استعملوا القياس للتخلص من الأحاديث الضعيفة وأحاديث الآحاد)) [٢]

فتلقف الحداثيون هذا الزعم، وبنَوا عليه أن أهل الحديث بزعامة الشافعي -في تقديمهم الخبر على القياس- تنكبوا عن طريق أهل الرأي، وقدموا النص على العقل على نحو يؤدي لتعطيل العقل.

وفي الفرع الآتي نقد لهذه الدعوى، وبيان لحقيقة موقف الشافعي ..

الفرع الثاني

نقد مضمون الدعوى

هذا الطعن لا يستند إلى دليل، فالمعلوم أن أبا حنيفة والشافعي وأحمد لا يقدمون القياس على خبر الآحاد، وأما الأحاديث الثابت ضعفها أو وضعها فلا يعتبرونها دليلا في تقرير الأحكام في الجملة، فإن أمكن قياس صحيح فهو أولى بالاعتبار[٣]

فهم في الحقيقة لا يقدمون القياس على الخبر، وإنما يقدمون القياس على عدم الدليل؛ لأن وجود الخبر غير الثابت يساوي: عدم الدليل، فهم يقدمون القياس على عدم الدليل، فلا يقال:

---

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ٦٢

(٢) أصول الفقه، للمستشرق جوزيف شاخت، دائرة المعارف الإسلامية ص ٨٦، بواسطة: المستشرقون ومصادر التشريع ص ١٥٢.

(٣) المستشرقون ومصادر التشريع، مرجع سابق، ص ١٥٢

إنهم قدموا القياس على النص، لأن الخبر غير الثابت لا يعد نصا ولا دليلا حتى يقال: إنهم قدموا القياس على الخبر.

وأما زعم د. نصر حامد أبي زيد تناقض الشافعي في تقديمه خبر الواحد على القياس المستند إلى كليات الشريعة فالجواب عنه: أن كليات الشريعة إنما عرفت أساسا من استقراء النصوص، والقياس عمل بمعنى النص، كما تقرر في علم الأصول[١]

ثم إن د. أبا زيد غفل عن أن القياس دليل ظني في الأغلب[٢]، وكلام د. أبي زيد يوهم أن الشافعي قدم خبر الواحد -الذي يفيد غلبة الظن- على قياس قطعي، وهذا مردود؛ لأن القياس ظني في الأغلب، كما تقرر.

والعجيب أن د. أبا زيد نفسه نقل عن الشيخ محمد أبي زهرة قوله في تقرير مذهب الحنفية: (إن الأقيسة القطعية التي تبنى على هذه النصوص، أو تعتمد على هذه الأصول، يرد بها خبر واحد، ويطعن بها في نسبته إلى الرسول) [٣] .

وهذا ينفي ما ذكره د. نصر أبو زيد من أن الإمام أبا حنيفة يرد خبر الواحد بمطلق القياس؛ لأن القياس المذكور هنا هو القياس القطعي، فيقدم هذا القياس على خبر الواحد؛ لقطعيته وظنية خبر الواحد، لا لمطلق كونه قياسا، كما توهم د. نصر حامد أبو زيد.

ومن هنا يعلم خطأ الآراء التي تنسب لأهل الرأي إهمال النص، وهو الخطأ الذي وقع فيه د. محمد عابد الجابري في وصفه لأهل الرأي وتمييز منهجيتهم عن منهجية أهل الحديث[٤]

حيث فسر **الجابري** حرية الرأي عند الإمام أبي حنيفة بأنها تعني اعتماده على الرأي والعقل بلا حدود ولا قيود، وأن الحق عند أبي حنيفة: ما هداه إليه عقله، وليس ما روي عن النبي أو نسب إليه، ما يعني أن المشرع كان هو العقل، بحيث يكون أبو حنيفة في الشريعة كالمعتزلة في العقيدة[٥]

غير أن الجابري يحسب له في هذا المقام أنه نفى أن يكون التقسيم الجغرافي هو المؤثر في تشكيل اتجاهات الفقهاء في هذه الحقبة، كما أنه فنّد مقولة **أدونيس**[٦] في أن الصراع كان بين

---

(١) الإحكام للآمدي (٣/٢٧٦).

(٢) ينظر في بيان ماسبق: المحصول للرازي (٥/ ٢٥٨)، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده (٦/٢٤١٠-٢٤١٢)، الكوكب المنير وشرحه (ص ٥٠٧)، حاشية العطار على المحلي (٢/٣٤٠).

(٣) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ١٥٩، ط المركز الثقافي العربي ومؤمنون بلا حدود.

(٤) تكوين العقل العربي ص ١٠٠

(٥) تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص ١٠٦

(٦) علي أحمد سعيد، الشهير بأدونيس، شاعر وكاتب حداثي سوري، له عدة دراسات ودواوين شعرية، وأشهر دراساته: (الثابت والمتحول).

الثابت والمتحول، أي: القديم والجديد، وبيَّن الجابري أن الصراع[1] كان بين وجهات نظر يتداخل في كل منها القديم والجديد، بحيث نجد نفس الشخصية العلمية تعتمد الرأي في مجال، والنقل أو الأثر في مجال آخر. فأبو حنيفة مثلا -وهو زعيم مدرسة الرأي في الشريعة- كان في العقيدة من أهل السنة (= ضدا على المعتزلة). أما **النظَّام** -وهو أكثر زعماء المعتزلة عملًا بالعقل في ميدان العقيدة- فقد كان ضد الرأي والقياس والإجماع في مجال الشريعة.

كان الصراع إذن بين وجهات نظر لم تكن تعتمد نفس الأصول والمقدمات في تفسيرها أو معالجتها للقديم والجديد معا. وبعبارة أخرى: إن هذا الاختلاف بين وجهات النظر الذي رافق نشأة العلوم العربية الإسلامية مع بداية التدوين إنما كان يعبر -في حقيقته وجوهره- عن (أزمة أسس).[2]

ثم تحدث **الجابري** عن خطورة النتائج التي كانت ستترتب لو استمر الصراع بين أهل الحديث وأهل الرأي، وأهمية عمل الشافعي في وضع قواعد يراعيها الجميع تضع حدا للحاجة إلى وضع الحديث، وتقف بالرأي عند حدود معينة واضحة (تقنين الرأي)، وربط القياس بمثال سبق، فلقد كان الشافعي ذا عقل من تلك العقول التي تريد أن تفرض النظام في كل شيء[3]

***

(١) لا يفضل البحث تعبير (الصراع) الذي عبر به الجابري هنا، وأراه متأثرا فيه بالتصور العلماني/ الداروييني عن الطبيعة الصراعية للحياة. وينظر: تكوين العقل العربي ص ١٠١

(٢) تكوين العقل العربي ص ١٠١

(٣) تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص ١٠١- ١٠٣

المطلب الرابع

نقد وظيفة القياس في منظومة الشافعي الأصولية، ومناقشته

وفيه فرعان: أولهما لعرض وتحليل مضمون الدعوى، وثانيهما لنقدها، على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض وتحليل مضمون الدعوى

ادَّعى د. نصر حامد أبو زيد أن الشافعي -بتسويته بين القياس والاجتهاد- جعل دور العقل محصورا في اكتشاف ما هو موجود في النص بالفعل، سواء كان ظاهرا أو مستترا خفيا، وفي هذا حجر على العقل؛ بسبب تضييق وظيفة القياس في نظرية الشافعي[1]

وهذا قريب من تحليل د. محمد عابد الجابري لوظيفة القياس في نظرية الشافعي، وهي وظيفة التوسط بين العقل والنص، بمعنى أن الشافعي خطط لإرجاع كل شيء إلى النص بواسطة القياس، حيث إن الشافعي بنى الرأي على القياس على مثال سابق يضبطه نص أو خبر أو إجماع. ومن هنا كان ذلك القانون العام المقنن للرأي، والمحدد لمجال حركته. يقول الشافعي: "ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حلَّ ولا حرُم إلا من جهة العلم. وجهةُ العلم الخبرُ: في الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس"[2].

هكذا حدد الشافعي أصول الفقه -أو التشريع- في أربعة جمع فيها بين أصول أهل الحديث وأصول أهل الرأي، على أساس الفصل في مسألتين منهجيتين: حدود الرأي وشروطه (القياس) من جهة، وعلاقة اللفظ بالمعنى في البيان القرآني من جهة ثانية.

ولما كان لا بد من (مثال سابق) ثبت بالخبر .. فإنه لا يجوز أيضا العمل بالمصالح المرسلة، أو الاستصلاح التي كان يعمل بها الإمام مالك زعيم مدرسة أهل الحديث ... وهكذا يكون الشافعي قد سحب من أبي حنيفة ما عليه يعتمد الرأي عنده (= الاستحسان)، ومن مالك ما كان يقوم لديه مقام الحديث في حالة عدم توفره (= المصالح المرسلة)، وبالتالي يكون الشافعي قد خطط لإرجاع كل شيء إلى الكتاب والسنة بواسطة القياس.

وبالتالي يصف الجابري العقل العربي بأنه عقل قياسي[3]

---

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ٩٣

(٢) الرسالة ص ٣٩

(٣) تكوين العقل العربي ص ١٠٤

وأما علاقة اللفظ بالمعنى في البيان العربي فيحددها الشافعي كما يلي، يقول:

" فإنما خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها، على ما تَعْرِف مِن معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساعُ لسانها، وأنَّ فِطْرَتَه أنْ يخاطبَ بالشيء منه عامًّا، ظاهرًا، يُراد به العام الظاهر، ويُسْتغنى بأوَّل هذا منه عن آخرِه. وعاماً ظاهراً يراد به العام، ويَدْخُلُه الخاصُّ، فيُسْتَدلُّ على هذا ببَعْض ما خوطِبَ به فيه؛ وعاماً ظاهراً، يُراد به الخاص. وظاهراً يُعْرَف في سِياقه أنَّه يُراد به غيرُ ظاهره. فكلُّ هذا موجود عِلْمُه في أول الكلام، أوْ وَسَطِه، أو آخرَه.

وتَبْتَدِئ الشيءَ من كلامها يُبَيِّنُ أوَّلُ لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظِها منه عن أوَّله.

وتكلَّمُ بالشيء تُعَرِّفُه بالمعنى، دون الإيضاح باللفظ، كما تعرِّف الإشارةُ، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جَهَالتها.

وتسمِّي الشيءَ الواحد بالأسماء الكثيرة، وتُسمي بالاسم الواحد المعانيَ الكثيرة"[(١)].

وهكذا –والكلام لا يزال للجابري– فالاجتهاد هو أساسا الاجتهاد في فهم النص الديني داخل مجاله التداولي. فالحلول يجب البحث عنها داخل النص وبواسطته، والقياس ليس هو الرأي بإطلاق، بل هو (ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة) وإذن: فلكي يكون هناك قياس يجب أن يكون هناك خبر، (أي: نص) –من الكتاب أو السنة– يؤخذ كأصل ودليل، ويجب أن تكون هناك موافقة –بالمعنى أو بالشبه[(٢)]– بين الفرع وبين الأصل. فالاجتهاد والقياس هما عبارة عن آليات فكرية تعمل على ربط طرف بطرف، وليس على بناء عالم فكري انطلاقا من مبادئ. أما المجال الحيوي لهذه الآليات الذهنية فهو النص. ومن هنا كان التفكير ينحصر مضمونه –أو يكاد– في (استثمار) النص . وبعبارة الأصوليين: (استثمار الأحكام من الألفاظ) ومن هنا أيضا كان البحث الأصولي الفقهي ينطلق من مقدمات لغوية تبحث في الألفاظ وأنواعها، والدلالات وضروبها . وتكاد هذه الأبحاث تعتمد النص القرآني وحده كميدان للبحث للاستقراء والاستنباط[(٣)].

يكاد يكون ما ذكرنا قبل –والكلام لا يزال للجابري– هو كل ما أتى به الشافعي من قواعد، فيما عدا أمثلة كثيرة ومتنوعة من القرآن يوضح بها هذه القواعد بصورة لا تترك مجالا لغموض أو التباس[(٤)]

(١) الرسالة، ص ٥٢

(٢) يشير الجابري هنا إلى قسمي القياس: قياس العلة، وقياس الشبه.

(٣) تكوين العقل العربي ص ١٠٥

(٤) تكوين العقل العربي، المرجع السابق

غير أن أهمية قواعد الشافعي(١) ليست في عددها ولا حتى في وضوحها أو غموضها، بل إن أهميتها الحقيقية كامنة في التوجيه الإبستمولوجي [المعرفي] الذي كرسته قواعد الشافعي، والذي تحكم في العقل العربي لمدى قرون طويلة، وما زالت آثاره العميقة قائمة إلى اليوم(٢)

لقد وجه الشافعي العقل العربي أفقيا إلى ربط الجزء بالجزء، الفرع بالأصل (= القياس) وعموديا إلى ربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني، والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ داخل الدراسات الفقهية(٣)

هكذا وجد العقل العربي ما يشبع فضوله في التحرك بين هذين المحورين، فكان -وما يزال- عقلا فقهيا، أي: عقلا تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل، وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه، وذلك بالاعتماد أساسا على النصوص، حتى غدا النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته، وواضح أن عقلًا في مثل هذه الحال لا يمكن أن ينتج إلا من خلال إنتاج آخر. وهل نحتاج إلى تأكيد هذه الظاهرة بأمثلة من القديم والحديث في الفكر العربي؟(٤). انتهى.

الفرع الثاني

نقد وتقويم تصور المنظور الاستشراقي لوظيفة القياس في منظومة الشافعي

يناقَش ما تقدم من دعاوى بما يلي:

أولا- أما الحديث عن تسوية الشافعي بين القياس والاجتهاد فتقدم الجواب عنه بما ملخصه: أن الشافعي يستعمل كلا من: القياس والاجتهاد بمعنى أعم من القياس المصطلح عليه عند الأصوليين المتأخرين، وأن العبارات التي ظاهرها الترادف بينهما ليست على ظاهرها.

ثانيا- أما حديث د. نصر أبي زيد عن أن وظيفة القياس في نظرية الشافعي تحصر دور الاجتهاد في اكتشاف ما هو موجود في النص بالفعل .. فيجاب عنها بأن الشافعي تقدم عنه أن الاجتهاد: طلب الدلالة بما هو أوسع من اكتشاف ما هو موجود في النص بالفعل.

ومن ثم يظهر قصور نصر د. نصر أبي زيد -ومن سلك هذا المسلك- عن استقراء كلام الشافعي لفهم استعمالاته للمصطلحات التي يوردها في الرسالة وغيرها من كتبه.

---

(١) لاحظ هنا ما توحي به نسبة القواعد إلى الشافعي: من أن الشافعي كان مخترعا لهذه القواعد! وقد فند البحث هذه المقولة، وأثبت أن الشافعي كان كاشفًا عن القواعد ومقررا إياها بالأدلة المثبتة لها، لا مخترعا لقواعد أصولية غير معمول بها من قبله.

(٢) تكوين العقل العربي، المرجع السابق

(٣) تكوين العقل العربي، المرجع السابق

(٤) تكوين العقل العربي، المرجع السابق، بتصرف

ثالثا– أما رؤية الجابري فهي وإن كانت تبدو أكثر رصانة وأحكم صياغة من رؤية د. نصر أبي زيد، إلا أن تلك الرصانة –التي امتازت بها كتابات الجابري– تخفي تحتها جملة مغالطات نابعة أساسا من رؤية استشراقية تحط من شأن العقل العربي لصالح العقل الأوربي، وتردد الأساطير الاستشراقية عن العقل العربي، وثقافة الأعرابي، على نحو لا يليق بمكانة **الجابري** كأحد أبرز الكتاب العرب المعاصرين.

يقول د. عبد المجيد الصغير في نقد تلك الرؤية: ((تلك الأطروحة الاستشراقية الكبرى التي سبق أن طرحها كل من جولدزيهر، وهاملتون جيب، وجوزيف شاخت، وروبي برانشفيك حول القيمة التأسيسية لعصر التدوين وحول خطورة "الأعرابي" بمفاهيمه الصحراوية[1] ومصطلحات لغته البدوية في تشكيل "العقلية العربية" ثم في تحديد الإطار الضيق والعقيم لأبرز علوم الإسلام، علم الأصول، منذ نشأته الأولى مع الشافعي ... وغير ذلك من الطروحات التي سنجدها بذاتها تتردد في بعض الأعمال العربية و"القراءات" التأويلية المعاصرة التي تلقفت كل ذلك بعد أن حاولت تزكيته وإعادة توظيفه في معرض تفسيرها وكتابتها لنشأة الفكر الإسلامي وتكوين الثقافة العربية بمختلف مظاهرها. ما أوقع تلك الأعمال في تأويلات إسقاطية ومزالق حجبت عنها طابع التجديد الذي رامت الظهور به تحت غطاء الحداثة ومناهجها المبتكرة. كما أن ذلك قد أوقعها في تقليد جديد والتقاء في المضمون مع أطروحات عقيمة علميا، حين إرادتها التأريخ للفكر العربي والتقويم للعلوم الإسلامية انطلاقا من "مسلمة" وجود انحطاط شبه جيني صاحب ذلك الفكر وتلك العلوم ما دامت روح "الأعراب" وعقليتهم هي التي سادت سائر المتكلمين بالعربية والمدونين لعلومها؛ فأصبحت بنية الفكر العربي في أنه فكر أعرابي ساكن جامد (ناقص فقير ضحل جاف ... لا تاريخي) حسب النعوت التي يزجيها محمد عابد الجابري لذلك الفكر، مقابل "العقل الأوربي" الذي قد لا يتأخر المفكر العربي المعاصر عن تمجيده منذ عصر الفلسفة اليونانية إلى الفكر الوسيط حتى عصر النهضة والفكر الأوربي الحديث والمعاصر؛ وفي ذلك التقاء موضوعي مع ذات الأطروحات الإيديولوجية في الخطاب الاستشراقي رغم ادعاء الانفصال عنه)) [2]

---

(١) القرشية في عرف العرب كانت مرادفا للتحضر والتمدن، لا للبداوة والبعد عن الحضارة والعمران كما يتوهم المستشرقون وأتباعهم من الحداثيين، وطباع القرشيين كانت تغاير طباع الأعراب، والعقل القرشي كان محل ثناء لدى الأقدمين ومعروفا عندهم بعدة خصال حميدة، منها: جودة الفهم، وسرعة البديهة، حتى إن بعض معاصري الشافعي لما أرادوا الثناء عليه وصفوه بأنه كان (قرشي العقل)، فـ((عن أبي عبد الله الصاغاني يحدث عن يحي بن أكثم قال: كنا عند محمد بن الحسن في المناظرة وكان الشافعي رجلا "قرشي العقل والفهم"، صافي الذهن، سريع الإصابة، ولو كان أكثر سماع الحديث لاستغنت أمة محمد به عن غيره من العلماء)). ابن حجر، توالي التأسيس، ص ٥٩. فالأعراب لم يكونوا على هذه الصورة التي رسمها المستشرقون وصوروا فيها الأعراب على أنهم قوم لا يحسنون الفهم وصناعة المعرفة وامتلاك الثقافة، كيف والشعر الرقيق الذي أنشده الأعراب يعد إلى يومنا هذا من أرقى أنواع الثقافة التي تفخر بها الأمم!

(٢) د. عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام .. مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، =

كما تنبع هذه المغالطات –عند د. الجابري–من رؤية اختزالية لعمل الشافعي تجمل عمل الشافعي في البحث لكل جديد عن قديم أو لكل فرع عن أصل (نصي).

ولا يخفي ما في هذا الاختزال المتعسف من جناية على جهود الشافعي العظيمة، وطمس الكثير من الإنجازات العلمية لرسالة الشافعي؛ بسبب وقوع هذا المفكر وأضرابه في أسر الرؤية الاستشراقية.

إذن، كانت السمة العامة التي طبعت القراءات الاستشراقية–الحداثية في رؤيتها لوظيفة القياس في نظرية الشافعي؛ هي سمة الاختزال، ما أوقع هذه القراءات في نظرة سطحية حصرت القياس عند الشافعي في (البحث لكل فرع جديد عن أصل قديم)، مع غض الطرف عن تفصيلات الشافعي التي شرح بها رؤيته في القياس وأقسامه، وعلاقته بغيره من الأصول والأدلة.

***

رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١١م (ص ٢٤-٢٦).

المطلب الخامس

نقد أقسام القياس عند الشافعي، ومناقشته

وفيه فرعان: أولهما لعرض مضمون الدعوى، وثانيهما لنقدها وتقويمها على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

نقد د. نصر حامد أبو زيد تقسيم الشافعي للقياس، زاعمًا أن الشافعي في تحديده للعلاقة بين الدال والمدلول ((يكاد ... أن يحصر هذه العلاقات في المماثلة والمشابهة على مستوى الوقائع التي يجري القياس للحكم فيها)) [1]

كما أن الشافعي في كلامه عن قياس الشبه -الذي مثل له بتقدير المثل من النعم في كفارة الصيد للمحرم- يفهم معنى المثل على أساس التماثل الكمي وعلاقات القلة والكثرة، كما في تحريم الكثير من الشيء؛ قياسًا على تحريم القليل المنصوص عليه.

ويرى د. نصر أبو زيد أن الشافعي يتدرج في علاقات الدال والمدلول بحيث يبدو تدرجا يبدأ بالعام الشائع، وينتهي إلى الخاص النادر، يبدأ من المماثلة (علاقة القليل والكثير)، ويتوسط بالمشابهة في معنى الحكم، أو علته، وينتهي بالتشابه المركب المتعدد الأوجه. وهذا الترتيب التدرجي يستدعي إلى الذهن نفس الترتيب لعلاقات التشابه عند البلاغيين، التي تنتقل من الحسي إلى المعنوي في علاقة تتصاعد معها قيمة التشبيه بقدرته على تنبيه العقل لاكتشاف العلاقات الموجودة بين الأشياء، والتي يتفطن لها الشاعر دون أن يكون مبدعا لها. ومثل البلاغيين يرى الشافعي أن المجتهد/ القائس يصل إلى اكتشاف الدلالة المستترة في النصوص والتي تشير إلى الوقائع الجديدة، ولكنه لا يجب أن يتجاوز إطار النصوص/ العلامات ليبدع حلولا جديدة، لو فعل ذلك لم يكن قائسا، بل يكون مستحسنا متلذذا قائلا برأيه[2].

وإذا كان مفهوم الاستدلال على عين ثابتة -بالعلامات والدلائل- مفهوما يضيق دائرة القياس فإن الشافعي يحاول -بتعداده لأنماط التشابه الثلاثة السابقة- أن يوهم باتساع مدى القياس وتعدد ضروبه، ولأنه يعلم أن المماثلة الكمية تعني الدخول المباشر في حكم النصوص .. فإنه لا

---

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ٩٧

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق.

يتوقف طويلا عند قول من ينكرون وقوعه في مجال القياس، ويمضي ليكشف في النهاية عن تصوره للقياس بأنه "ما عدا النص من الكتاب والسنة"[(١)]

ما يبدو من توسيعه [أي: الشافعي] لمجال فعالية القياس ليس إلا نوعا من التكريس الإيديولوجي لسلطة النصوص ولشموليتها لكل مجالات الحياة الإنسانية يصنفه في إطار الاستحسان الذي أفرد كتابا في إبطاله[(٢)] .

والحقيقة أن الشافعي برفضه الاستحسان وتأكيده على القياس -المكبل دائما بسلطة الفهم الحرفي للنصوص- كان يناضل من أجل القضاء على التعددية الفكرية والفقهية وهو نضال لا يخلو من مغزى اجتماعي فكري سياسي واضح.

وإذا كان القياس هو العاصم من التنازع، عكس الاستحسان الذي يفضي إليه، فما ذلك إلا لأن القياس يعتمد أبدا على أصل ثابت من الكتاب أو السنة وليس مسموحا للمسلم أبدا أن يتباعد عن تلك الأصول الثابتة، أو أن يُعمِل العقل، أو يجتهد بالرأي المبني على الخبرة، وإلا صار مثل السائمة المتروكة سدى، والشافعي يستند إلى الآية ٣٦ من سورة القيامة: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَـٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ [القيامة: ٣٦]. انتهى.

الفرع الثاني

تقييم وتقويم نقد المنظور الحداثي لأقسام القياس عند الشافعي

هنا يقع د. نصر أبو زيد في خطيئة التلبيس والاجتزاء؛ لأنه نسب للشافعي ما حكاه الشافعي عن غيره، وهذا نابع من القراءة المترصدة التي تتعسف في تأويل كلام الشافعي فتحمله ما لا يحتمل، كما أسلفنا عن د. حسن حنفي وعبد المجيد الصغير في نقدهما لتحامل د. نصر أبي زيد على الشافعي.

أما وصف د. نصر أبي زيد لأقسام القياس عند الشافعي بأنها مستوحاة من طريقة اللغويين والبلاغيين فهو تصوير مخل؛ لأن البلاغيين يبحثون في أفضل الطرق لتأدية المعنى، بينما يبحث الفقيه الأصولي في مستوى أعمق وأشمل يمكن أن نسميه مستوى (ما بعد المعنى)؛ إذ إن عمل الفقيه الأصولي يستمر حيث ينتهي عمل اللغوي والبلاغي؛ إذ يستمر عمل الفقيه الأصولي بعد معرفة المعنى ليبحث في كل الصور التي يتحقق فيها هذا المعنى على تجددها في الزمان والمكان، وهو الاجتهاد بتحقيق المناط كما اصطلح عليه الأصوليون، وهذا مستوى لا يبلغه عمل اللغوي والبلاغي، فيكون وصف طرائق القياس عند الشافعي والأصوليين بأنها محاكاة لطريقة البلاغيين؛ من قبيل الاختزال المخل.

---

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ١٨٠ ط: المركز الثقافي العربي

يضاف إلى هذا: أن الشافعية توسعوا في بعض مجالات القياس أكثر من الحنفية الذين عـــرف عنهم التوسع في القياس، ومن ذلك: تجويز الشافعية القياس في الحدود والكفارات، على خلاف الحنفية المانعين من القياس فيها[1]، وهذا يدحض المزاعم التي تنسب لمنهج الشافعي الحجر علـــى إعمال العقل وتضييق نطاقه.

وهذا مما يدحض ما زعمه د. نصر حامد أبو زيد بقوله: ((الشافعي يخوض معركـــة علـــى مستوى الفكر يبدو فيها كما لو كان يوسع دائرة القياس، في حين أنه يضيقها حقيقة ... هكذا يبدو الشافعي ظاهريا كما لو كان يكرس الاجتهاد، والواقع أنه يفعل على النقيض من ذلك حين يحصره في دائرة اكتشاف ما هو موجود في النصوص بالفعل من الأحكام، ولكي يتبين هذا التوجه بشكل جلي نرى الشافعي يحكم على أي اجتهاد يقع خارج دائرة النصوص ودلالتها الحرفية بأنه استحسان وقول بالرأي والتشهي، وهو حكم كاشف عن طبيعة المعركة التي يخوضها الـــشافعي ضد أهل الرأي تكريسا لسلطة النصوص)) [2]

كما يبطل ما زعمه د. نصر من أن تقسيم القياس عند الشافعي يفضي إلى إلغاء التعددية.

***

(١) ينظر: المستصفى في علم الأصول: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المحقق: محمد بن سليمان الأشقر، مؤســـسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، (٢/ ٣٥١).
(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية (ص ١٧٩)، ط المركز الثقافي العربي.

المبحث السادس

مطاعن المستشرقين والمستغربين في آراء الشافعي في مباحث الأدلة المختلف فيها، ومناقشتها

فيما يتعلق بنقد الخطاب الاستشراقي/ الحداثي لرؤية الشافعي في الأدلة المختلف فيها (خاصة الاستحسان) .. لوحظ أن الرؤية الاستشراقية تقوم على أن أصول الفقه الفرعية نشأت قبل الأصول الأساسية، لكن الشافعي –وفقا لهذه المزاعم- كرس موقف تهميشها، فلم يتطرق إلا للاستحسان لنقضه، وبدا منذ ذلك التاريخ جدل واسع حول الأصول الفرعية[1].

وفي المطالب الآتية يناقش البحث تفاصيل هذه الرؤية.

ويأتي الكلام على ثلاثة مطالب على النحو الآتي:

المطلب الأول- نقد موقف الشافعي من الاستحسان، ومناقشته

المطلب الثاني- نقد موقف الشافعي من اجتهادات الصحابة وإجماعهم، ومناقشته

المطلب الثالث- دعوى إهمال الشافعي اعتبار المصلحة، وتفنيدها

المطلب الأول

نقد موقف الشافعي من الاستحسان، ومناقشته

يعد موقف الشافعي من الاستحسان من أشهر المسائل التي شغلت حيزا من اهتمام المنظور الاستشراقي-الحداثي، واتخذوا منها تكأة للحط من أصول الشافعي، ورميها بمعارضة إعمال العقل، وهي المطاعن التي اشتملت على قدر غير قليل من المغالطات التي تدفع الباحث إلى الكشف عنها، وهو ما يعنى به هذا المطلب.

ويأتي الكلام فيه على تمهيد وفرعين:

الفرع الأول- تفسير المستشرقين والمستغربين لرفض الشافعي حجية الاستحسان، ومناقشته

الفرع الثاني- اتهام د. محمد أركون للشافعي بالحط من قيمة الاستحسان، ومناقشته.

****

(١) د. حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع (ص ٣١٩).

تمهيد في الاستحسان[1]

الاستحسان في اللغة: عد الشيء حسنًا، يقول الرجل: استحسنت كذا، أي: اعتقدته حسنًا على ضد الاستقباح، أو معناه: طلب الأحسن.[2]

الاستحسان عند الأصوليين:

تعددت تعريفات الأصوليين وتنوعت عباراتهم في التعبير عن الاستحسان؛ تبعا لمذاهبهم في جواز الاستحسان والاعتداد به في إثبات الأحكام الشرعية.

فعرفه بعضهم بأنه: إثبات الحكم من غير دليل شرعي.

وهو تعريف من يرى بطلان الاستحسان، ولهذا نقل عن الشافعي - رضي الله عنه — أنه قال: (من استحسن فقد شرع[3])، أي وضع شرعا من قبل نفسه، وليس له ذلك[4].

وعرفه بعضهم بأنه: دليل ينقدح في نفس المجتهد، يعسر عليه التعبير عنه[5].

وعرفه بعضهم بأنه: ترك القياس إلى ما هو أولى منه.

وهو قريب من عبارة الكرخي؛ حيث عرفه بأنه: (قطع المسألة عن نظائرها؛ لما هو أولى). غير أنَّ تعريف الكرخي أعم؛ حيث يشمل ترك القياس لما هو أولى، وترك دليل غير القياس لما هو أولى منه. [6].

وهذا هو مسلك الحنفية والمالكية في تعريف الاستحسان، وهو المختار.

ولما كان الاستحسان قد اشتهر عن الحنفية أكثر من غيرهم أورد تعريف الاستحسان عند الحنفية معتمدا على كلام الجصاص:

---

(١) أغلب الفقرات الواردة بهذا التمهيد منشورة على موقع دار الإفتاء المصرية، في تعريف بالاستحسان منشور بتاريخ ١٣-١٢-٢٠١٢، على الرابط:

(http://www.dar-alifta.gov.eg/ar/ViewFatawaConcept.aspx?ID=٪٢٠١٣١).

وهو من كتابتي أثناء عملي باحثا بدار الإفتاء المصرية.

(٢) ينظر: الصحاح للجوهري (٥/ ٢٠٩٩)، معجم لغة الفقهاء (٥٩/١)، أصول السرخسي (٢/ ٢٠٠)، كشف الأسرار (٢/٤).

(٣) قال العطار: "اشتهرت هذه العبارة عن الشافعي - رحمه الله - ونقلها الغزالي في منخوله وغيره، ولكن قال المصنف (يعني السبكي) في الأشباه والنظائر: (أنا لم أجد إلى الآن هذا في كلامه نصا، ولكن وجدت في الأم أن من قال بالاستحسان فقد قال قولا عظيما، ووضع نفسه -في رأيه واستحسانه- على غير كتاب ولا سنة موضعها في أن يتبع رأيه) ... إلخ". حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢ / ٣٩٥)، وكلام ابن السبكي في الأشباه والنظائر (١٩٤/٢).

(٤) شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع وحاشية العطار (٢ / ٣٩٥)، البحر المحيط في أصول الفقه (٨ / ١٠٣).

(٥) شرح التلويح على التوضيح (٢/ ١٦٣). وورد في شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع وحاشية العطار (٢ / ٣٩٥)، والبحر المحيط في أصول الفقه (٨ / ١٠٣) بعبارة قريبة.

(٦) ينظر لمزيد من التفصيل: أصول السرخسي (٢٠٠/٢)، المعتمد للبصري (٢٩٦/٢)، التبصرة للشيرازي ٤٩٢، والمنخول للغزالي ٣٤٧، جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني (٣٥٣/٢).

معاني الاستحسان عند الحنفية:

قال الجصاص: لفظ الاستحسان يَكْتَنِفُه[1] معنيان:

أحدهما: استعمال الاجتهاد وغلبة الرأي في إثبات المقادير الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا، نحو تقدير متعة المطلقات، ونفقات الزوجات، وأُرُوش الجنايات التي لم يَرِد في مقاديرها نصٌّ، ولا اتفاق، ولا تُعرَف إلا من طريق الاجتهاد.

فيسمِّي أصحابنا هذا الضَّرب من الاجتهاد استحسانًا، وليس في هذا المعنى خلاف بين الفقهاء، ولا يمكن أحدًا منهم القولُ بخلافه.

المعنى الثاني للاستحسان:

قال الجصاص: " وأمَّا المعنى الذي قسَّمنا عليه الكلام- بدءًا- من ضربَي الاستحسان: فهو ترك القياس إلى ما هو أولى منه[2]، وذلك على وجهين:

أحدهما: أن يكون (هناك) فرعٌ يتجاذبه أصلان، يأخذ الشَّبه من كلٍّ واحدٍ منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر؛ لدلالة توجبه، فسمّوا ذلك استحسانًا.[3]

وأما الوجه الثَّاني منهما: فهو تخصيص الحكم مع وجود العلَّة. وفيه خلافٌ بين الفقهاء"[4]

ومثل الحنفية للاستحسان بأمثلة منها: أخذ الأجرة على دخول الحمام، فالقياس يقتضي فساد هذا العقد؛ لجهالة المعقود عليه؛ حيث يُجهل مقدار الماء الذي يحصل عليه الداخل، كما لا يعلم مقدار المدة التي يمكثها داخل الحمام، لكن جاز دخول الحمام بأجر بطريق الاستحسان؛ لجريان عمل الناس عليه.

قال الكاساني: " والقياس يترك بالإجماع، ولهذا ترك القياس في دخول الحمام بالأجر، من غير بيان المدة ومقدارِ الماء الذي يستعمل."[5]

ومثل له المالكية بما "قَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: قُلْت لِمَالِكٍ: لَمَ تقضي بِالشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ فِي جِرَاحِ الْعَمْدِ وَلَيْسَ بِمَالٍ؟ فَقَالَ: إنَّهُ لِشَيْءٍ اسْتَحْسَنَّاهُ.[6]".

---

(١) مضارع (اكتنف) بمعنى: أحاط بالشيء. المصباح المنير (ك ن ف) (ص٥٤٢).

(٢) وهو قريب من عبارة الكرخي؛ حيث عرفه بأنه: (قطع المسألة عن نظائرها؛ لما هو أولى). غير أنَّ تعريف الكرخي أعم. ينظر لمزيد من التفصيل: أصول السرخسي (٢/٢٠٠)، المعتمد للبصري (٢/٢٩٦)، جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني (٢/٣٥٣).

(٣) هذا الوجه مشهور بين الأصوليين باسم قياس الشبه، وهو: إلحاق الفرع المتردد بين أصلين بأشبههما به. يراجع في معنى قياس الشبه ومذاهب العلماء فيه: المنخول من تعليقات الأصول للغزالي (١/٤٨١-٤٨٨)، اللمع للشيرازي (١/٢٨٩)، شرح الكوكب المنير للفتوحي (٥٢٨-٥٢٩)، شرح المحلي على جمع الجوامع وحاشية العطار (٢/٣٣٣-٣٣٤)، كشف الأسرار للبخاري (٣/٢٢٤).

(٤) الفصول في الأصول للجصاص (٤/٢٢٩- ٢٣٤)، أصول السرخسي (٢/٢٠٠).

(٥) بدائع الصنائع ٣/٥

(٦) البحر المحيط في أصول الفقه (٨ / ٩٧).

حجية الاستحسان:

لا خلاف بين العلماء في جواز استعمال لفظ الاستحسان؛ لأنه قد ورد في القرآن والسنة وألفاظ سائر المجتهدين، أما القرآن فقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا۟ بِأَحْسَنِهَا﴾ [الأعراف: ١٤٥]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: ١٨]، وأما السنة، فما جاء في الحديث: "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"(١).

وأما وروده في عبارات الأئمة المجتهدين: فمن ذلك قول الشافعي في باب المتعة: "أستحسن أن تكون ثلاثين درهمًا"، وفي باب الشفعة: " أستحسن أن يثبت للشفيع الشفعة إلى ثلاثة أيام"، وقال في المكاتَب: "أستحسن أن يترك عليه شيء ". وتقدم استعمال مالك وأبي حنيفة، فثبت بهذا أن الخلاف ليس في إطلاق اللفظ(٢).

وإنما اختلف الأصوليون في حجية الاستحسان ومدى الاعتداد به في إثبات الأحكام الشرعية، وذلك على مذهبين:

المذهب الأول: الاستحسان حجة شرعية معتبرة في استنباط الأحكام، وهو مذهب الحنفية والمالكية.

المذهب الثاني: الاستحسان لا يعتد به في إثبات الأحكام الشرعية، وهو مذهب الشافعية، واختلف النقل عن الحنابلة(٣).

---

(١) قال العجلوني: "وقد صح عن ابن مسعود مرفوعًا: ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن."ا.هـ. وقال في موضع آخر: "رواه أحمد في كتاب السنة- وليس في مسنده كما وُهم- عن ابن مسعود بلفظ: (إنَّ الله نظر في قلوب العباد فاختار محمدًا- صلى الله عليه وسلم- فبعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد فاختار له أصحابًا فجعلهم أنصار دينه ووزراء نبيه، فما رآه المسلمون حسنا، فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح)". اهـ.

أقول: وعزوه للمسند ليس وهمًا كما قال العلامة العجلوني- بل هو في المسند (١/٣٧٩) برقم (٣٦٠٠)، إلا إن قصَد العجلوني بالتوهيم: مَن عزاه للمسند مرفوعا، فيصح كلامه؛ لأنه في المسند موقوف على ابن مسعود.

وهو موقوف حسن، وأخرجه البزار (٥/٢١٢) برقم (١٨١٦)، والطيالسي (١/٣٣) برقم (٢٤٦)، والطبراني في الكبير (٩/١١٢) برقم (٨٥٨٣)، وفي الأوسط (٤/٥٨) برقم (٣٦٠٢).

وقال الحافظ ابن عبد الهادي: روي مرفوعًا عن أنس بإسناد ساقط، والأصح وقفه على ابن مسعود انتهى.

والخلاصة أنهم اتفقوا على صحته موقوفًا على ابن مسعود، واختلفوا في صحة رفعه إلى النبي، والأكثرون على ضعفه.

ينظر: كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس للعجلوني (١/١٦٩، و ٢/١٨٨)، نصب الراية بتخريج أحاديث الهداية للزيلعي (٤/١٣٣-١٣٤).

(٢) المحصول للرازي ٦/١٢٦- ١٢٨ بتصرف، الفصول في الأصول للجصاص (٤/ ٢٢٦- ٢٢٩)، أصول السرخسي (٢/٢٠٠- ٢٠١) المعتمد للبصري (٢/٢٩٦).

(٣) أصول السرخسي (٢/٢٠٠- ٢٠١)، المحصول لابن العربي (ص: ١٣١)، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع =

الأدلة:

أولا- احتج المجيزون للاستحسان بأدلة منها:

قَوْله تَعَالَى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓۚ ﴾ [الزمر: ١٨].

قَالُوا: فَهَذَا أَمر بالْأَخْذ بالأحسن[١].

وَقَوْلُهُ - عَلَيْه السَّلَامُ -: «مَا رَآهُ الْمُسْلمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عنْدَ اللَّه حَسَنٌ»[٢].

وَلأَنَّ الْمُسْلمينَ أَجْمَعُوا عَلَى أَحْكَام عَدَلُوا عَنْ الْأُصُول فيهَا إِلَى الاسْتحْسَان: (منْهَا): دُخُولُ الْوَاحد إِلَى الْحَمَّام ليَسْتَعْملَ مَاءً غَيْرَ مُقَدَّر، ويجوز شراء الْمَأْكُولَ بالْمُسَاوَمَة منْ غَيْر عَقْد يَتَلَفَّظُ به.

وَأَجَابَ الشافعية عَنْ الْآيَة بأَنَّهَا تَتَضَمَّنُ الْأَخْذَ بالْأَحْسَن دُونَ الْمُسْتَحْسَن، وَهُوَ مَا جَاءَ به الْكتَابُ وَالسُّنَّةُ لَا غَيْرُهُمَا.

وَعن الْحَديث بأنه مَوْقُوفٌ عَلَى ابْن مَسْعُود.

وَعَنْ الْإجْمَاع بأَنَّ الْمَصيرَ إِلَيْه بالْإجْمَاع لَا بالاسْتحْسَان[٣].

ثانيا- احتج المبطلون للاستحسان بقول اللَّه تعالى: ﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى ٣٦﴾ [القيامة: ٣٦]، وروي في معنى (سدى): أنَّه الذي لا يُؤمَر ولا يُنهى، فقالوا: هذا يدلُّ على أنّه ليس لأحد من خَلق اللَّه تعالى أن يقول بما يَستحسن، بل بما يؤمر به ويُنهى عنه؛ فإنّ القول بما يستحسنه شيءٌ يحدثه لا على مثال معنًى سبق، فيكون مردودا، لا مقبولًا؛ إذ لا يكون مستندًا إلى ما قرره الشرع[٤].

واحتجوا بقَوْله تَعَالَى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩].

واستدلوا أيضا بأنه - عَلَيْه السَّلَامُ - حينَ بَعَثَ مُعَاذًا إلى اليمن دَلَّهُ عَلَى الاجْتهَاد عنْدَ فَقْد النَّصِّ[٥]، وَلَمْ يَذْكُرْ لَهُ الاسْتحْسَانَ. وَقَدْ نَهَى اللَّهُ عَنْ اتِّبَاع الْهَوَى[٦].

وأجاب المجيزون للاستحسان بأن هذا مردود؛ لأن جميع ما يقال فيه بالاستحسان يأتي مقرونًا بدلائله وحججه، لا على جهة الشّهوة واتّباع الهوى، كما فهِم المخالفون.[٧]

وحاشية العطار (٢ / ٣٩٥)، المسودة في أصول الفقه (ص: ٤٥١)، شرح مختصر الروضة (٣ / ١٩٠)، إرشاد الفحول (١٨٣/٢).

(١) التلخيص في أصول الفقه (٣/ ٣١٤)

(٢) سبق تخريجه.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه (٨ / ١٠٤-١٠٥).

(٤) الفصول للجصاص (٤/ ٢٢٤).

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) البحر المحيط في أصول الفقه (٨ / ٩٦).

(٧) الفصول للجصاص (٢٢٥/٤-٢٢٦)، أصول السرخسي (٢/ ١٩٩- ٢٠١).

نوع الخلاف في الاستحسان: التحقيق في هذه المسألة أن الخلاف لفظي، وأن الاستحسان بالمعنى الصحيح -وهو العدول عن الدليل الأضعف الجلي إلى الأقوى الخفي- لا نزاع في صحته شرعا، وأما إنكار الاستحسان فهو مبني على كون الاستحسان إثباتا للحكم الشرعي بالتشهي من غير حجة، وهذا ما لم يقل به أحد[١]، ولهذا قال الجلال المحلي: "فلم يتحقق معنى للاستحسان مما ذكر يصلح محلا للتزاع[٢]".

قال الآمدي عن الاستحسان: "حاصله يرجع إلى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص إلى مقابله بدليل طارئ عليه أقوى منه من نص أو إجماع أو غيره، ولا نزاع في صحة الاحتجاج به، وإن نوزع في تلقيبه بالاستحسان فحاصل التزاع راجع فيه إلى الإطلاقات اللفظية، ولا حاصل له، وإنما التزاع في إطلاقهم الاستحسان على العدول عن حكم الدليل إلى العادة وهو أن يقال: إن أردتم بالعادة ما اتفق عليه الأئمة من أهل الحل والعقد فهو حق.

وحاصله راجع إلى الاستدلال بالإجماع، وإن أريد به عادة من لا يحتج بعادته كالعادات المستحدثة للعامة فيما بينهم فذلك مما يمتنع ترك الدليل الشرعي به." [٣]

وقال الزركشي الشافعي: "وَاعْلَمْ أَنَّهُ إذَا حُرِّرَ الْمُرَادُ بالاسْتِحْسَان زَالَ التَّشْنيعُ، وَأَبُو حَنيفَةَ بَريءَ إلَى اللَّه منْ إثْبَات حُكْم بلَا حُجَّة[٤]".

***

(١) المرجع السابق.

(٢) شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع وحاشية العطار (٢ / ٣٩٥)، إرشاد الفحول (١٨٣/٢).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان (٤/ ١٥٨ وما بعدها).

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه (٨ / ٩٧).

الفرع الأول

تفسير المستشرقين والمستغربين لرفض الشافعي حجية الاستحسان، ومناقشته

الغصن الأول– عرض الدعوى:

خلط المنظور التغريبي في تفسير موقف الشافعي من الاستحسان، ونظرا لاضطراب عبارات القوم في تفسير رفض الشافعي للاستحسان نورد عددا من النصوص التي تبين حقيقة موقفهم:

فمثلا: يقول د. نصر حامد أبو زيد: ((ومثل البلاغيين يرى الشافعي أن المجتهد/ القائس يصل إلى اكتشاف الدلالة المستترة في النصوص والتي تشير إلى الوقائع الجديدة، ولكنه لا يجب أن يتجاوز إطار النصوص/ العلامات ليبدع حلولا جديدة، لو فعل ذلك لم يكن قائسا، بل يكون مستحسنا متلذذا قائلا برأيه))(1).

((ما يبدو من توسيعه [أي: الشافعي] لمجال فعالية القياس ليس إلا نوعا من التكريس الإيديولوجي لسلطة النصوص ولشموليتها لكل مجالات الحياة الإنسانية يصنفه في إطار الاستحسان الذي أفرد كتابا في إبطاله))(2).

((والحقيقة أن الشافعي برفضه الاستحسان وتأكيده على القياس -المكبل دائما بسلطة الفهم الحرفي للنصوص- كان يناضل من أجل القضاء على التعددية الفكرية والفقهية وهو نضال لا يخلو من مغزى اجتماعي فكري سياسي واضح.

وإذا كان القياس هو العاصم من التنازع، عكس الاستحسان الذي يفضي إليه، فما ذلك إلا لأن القياس يعتمد أبدا على أصل ثابت من الكتاب أو السنة وليس مسموحا للمسلم أبدا أن يتباعد عن تلك الأصول الثابتة، أو أن يُعمِل العقل، أو يجتهد بالرأي المبني على الخبرة، وإلا صار مثل السائمة المتروكة سدى، والشافعي يستند إلى الآية ٣٦ من سورة القيامة: ﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى﴾)).

ويقول د. نصر حامد أبو زيد: ((ولكي يقبح الشافعي مبدأ الاستحسان تقبيحا نهائيا – لحساب القياس المكبّل– يعود إلى مبدئه الأثير عن وجود أحكام لجميع النوازل في النصوص الدينية، ويؤكد هذا المبدأ بالاستناد إلى (أيحسب الإنسان أن يترك سدى) ... وهي رؤية تكبل الاجتهاد داخل دائرة القياس المشدود دائما إلى المثال السابق لا يكاد يفارقه)) (3).

---

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق. وينظر: المستشرقون ومصادر التشريع، ص ١٦١؛ العلمانيون والقرآن الكريم .. تاريخية النص، د. أحمد إدريس الطعان ص ٣٨٥.

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ١٨٠ ط: المركز الثقافي العربي

(٣) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، ص ٤٩.

((والغريب أن الشافعي الذي يرفض الاستحسان -لما يفضي إليه من اختلاف- يقبل هـذا الاختلاف في حدود اختلاف القائسين ... وهذا يدفع إلى التساؤل عن هذا التردد في اسـتخدام الاستحسان وتفضيل القياس عليه رغم أن كلا منهما يفـضي إلى الاخـتلاف والتعدديـة ... والتفسير الذي طرحناه هو: حرص الشافعي على شمولية النصوص))(١).

- ويقول د. علي مبروك: ((فإذ أدرج الشافعي الاختلاف والرأي ضمن دائرة الاستحـسان ... فإنه قد خصص -في سعيه لإقصائهما من المجال الفقهي- كتابـا في إبطـال الاستحـسان، مؤسسًا لهذا الإبطال على أن "القول بما استحسن شيء يحدثه المرء لا على مثال سبق ". وإذ تنحل دلالة الاختلاف والرأي والاستحسان إلى الإحداث على غير مثال -معطـى أو جـاهز- فـإن إقصاءهما جميعا هو -في الآن نفسه- إقصاء للعقل كفعالية متحررة من سلطة المعطـى المـسبق، وللواقع الذي لا يعرف -حال حضور هذا المعطى الجاهز- إلا الجمود، وأعني من حيث يـصبح موضوعا للإكراه والفرض القسري . وهكذا تتكشف دلالة الإقصاء للاختلاف والرأي من المجال الفقهي بأنه الإقصاء لما هو إنساني (عقلا وواقعا)، وذلك لحساب المثال/ الأصل)) (٢).

-ويرى د. **حمادي ذويب** أن رفض الشافعي حجية الاستحسان كان من جملة الإجراءات التي سلكها الشافعي للتصدي لحالة الخطورة والفوضى التي وصلت إليها خلافات الفقهاء في عصره؛ وذلك لأن الأخذ بالاستحسان في نظر الشافعي يؤدي إلى اختلاف شديد بين الفقهاء، وينجر عن ذلك اضطراب في الفتيا والأحكام (٣).

غير أن د. حمادي ذويب كعادته لم يغادر تفسيره لموقف الشافعي من الاستحسان قبـل أن يقحم المقاصد السياسية التي لا ينفك عن الزعم بوجودها محركة لآراء الشافعي الـتي دوّنهـا في رسالته، فتراه يقول: ((ويفسر موقف الشافعي المبطل للاستحسان كذلك بأنه تعبير عن الخـشية من تراجع سلطة المؤسسة الدينية، يقول [الشافعي]: "ولو جاز تعطيلُ القياس جاز لأهل العقـولِ من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان. وإن القول بغير خبر ولا قياس لَغَير جائز، بما ذكرتُ من كتاب الله وسنة رسوله، ولا في القياس.

فقال: أما الكتاب والسنة فيدلان على ذلك، لأنه إذا أمر النبي بالاجتهاد، فالاجتهاد أبـداً لا يكون إلا على طلب شيء، وطلبُ الشيء لا يكون إلا بدلائل، والدلائلُ هي القياس. قال: فأين القياس مع الدلائل على ما وصفتَ؟

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق، ص ٥٠.
(٢) ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أقنعة التقديس، ص ٧٥.
(٣) جدل الأصول والواقع، م س، ص ٤٦٠.

قلت: ألا ترى أن أهل العلم إذا أصاب رجل لرجل عبداً لم يقولوا لرجل: أقم[1] عبداً ولا أمةً إلا وهو خابرٌ بالسوق، ليُقيم معنيين: بما يُخبر كَم ثمنُ مثله في يومه؟ ولا يكون ذلك إلا بأن يَعتبر عليه بغيره، فيقيسه عليه، ولا يقال لصاحب سلعة: أقم إلا وهو خابرٌ.

ولا يجوز أن يقال لفقيه عدلٍ غيرِ عالم بقِيَم الرقيق: أقم هذا العبدَ، ولا هذه الأمةَ ولا إجازةَ هذا العاملِ، لأنه إذا أقامه على غير مثال بدلالة على قيمته كان متعسفاً.

فإذا كان هذا هكذا فيما تَقلّ قيمته من المالٍ ويَيْسُرُ الخطأ فيه على المُقَام له والمقام عليه -: كان حلالُ الله وحرامه أولى أن لا يقال فيهما بالتعسُّف والاستحسان، وإنما الاستحسان تلذذ[2]"، ولئن فهمت عبارة (أهل العقول) في اتجاهين: أولهما يراها تعود على العلماء من غير المجال الديني، أما الثاني فيعتبر أنه يقصد بها العوام؛ فإن موقف الشافعي يبقى هو نفسه إذ يحاول تكريس السلطة المرجعية للنصوص وحرفية دلالتها باعتبارها المرتكز الإيديولوجي للمؤسسة الدينية))[3].

كما يسعى [الشافعي] إلى ترسيخ سلطة الماضي والسلف وإيجاب اتباعهم؛ لأنهم الرموز الذين تقيم على أساسهم المؤسسة سلطتها؛ لذلك يقول: "ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال".

ولعل المرمى الأخير لموقف الشافعي من الاستحسان: القضاء على التعددية الفكرية والسياسية؛ لأن في الإقرار بالاستحسان اعترافا بالمشارب الفكرية والسياسية المتنوعة، وهذا يهدد السلطة السياسية القائمة، فمن الأسلم لها أن تستمد مشروعيتها من مدونة نصية ناجزة تفسر بما يخدم مصالحها ومن تعاضدوا معها لتحقيق غاية مشتركة للسلطتين السياسية والدينية، وهي: المحافظة على الاستقرار السياسي والاجتماعي والفكري))[4].

((وقد اتهم الشافعي بالتناقض كذلك؛ لأنه في الوقت الذي ينفي فيه حجية الاستحسان على المستوى النظري يقر به في المستوى العملي))[5].

((وهكذا فإن أغلب علماء الشافعية المتأخرين عدلوا من غلواء موقف إمامهم))[6].

((القول بإبطال الاستحسان بناء على ما يؤدي إليه من اختلاف في الأحكام أو ما ينجر عنه من سوء توظيف: لا يسهم إلا في حظر الاجتهاد وإلغاء الرأي الشخصي وحرية الفكر والذكاء، وهذه الطاقات التي تخشى منها كل مؤسسة دينية تنهض على الاتباع والتقليد))[7].

---

(١) [يريد الشافعي: تقويم العبد، بمعنى تحديد قيمته السوقية، وهي لغة نادرة لكنها صحيحة، ولغة الشافعي يحتج بها. الباحث].

(٢) الرسالة، ص ٥٠٦-٥٠٧.

(٣) جدل الأصول والواقع، م س، ص ٤٦٠.

(٤) جدل الأصول والواقع، م س، ص ٤٦١.

(٥) جدل الأصول والواقع، المرجع السابق، ص ٤٦٢.

(٦) جدل الأصول والواقع، المرجع السابق، ص ٤٦٤.

(٧) جدل الأصول والواقع، المرجع السابق، ص ٤٨٠.

الغصن الثاني– الرد على هذه المطاعن:

من الظاهر: تشابه هذه النصوص في الغرض الذي ترمي إليه عامة القـــراءات الاستـــشراقية/ الحداثية من رمي الشافعي –في رفضه الاستحسان– بالتسبب في جمود العقل المسلم، وهو الرمي المتعسف الذي يهمل ما ورد سابقا من تعليل الشافعي نفسه لموقفه المتحفظ ضد الاستحـــسان، وهو أن الاجتهاد المشروع هو ما كان قائما على: طلب الدلائل، والاستحسان ليس كـــذلك في رأي الشافعي، فيكون نوع تلذذ وقولًا بالتشهي، ومن ثم لا يكون مشروعًا.

ومما يؤيد هذا المعنى ما نقله البيهقي من تعليل الشافعي تركه للاستحسان بقولـــه: ((قـــال الشافعي: فعِلْمُ الحق كتابُ الله تعالى، ثم سنةُ نبيه، صلى الله عليه وسلم، فليس لمفتي ولا لحاكم أن يفتي ولا يحكم حتى يكون عالماً بهما، ولا أن يخالفهما، ولا واحداً منهما بحال. فإذا خالفهما فهو عاص لله به، وحكمه مردود.

فإذا لم يوجد المنصوص فالاجتهاد بأن يُطْلَبا: كما يطلب الاجتهاد بأن يتوجه إلى البيت.

وليس لأحد أن يقول مستحسناً على غير الاجتهاد. كما ليس لأحد إذا غاب البيت عنه أن يصلّي حيث أحبّ، ولكنه يجتهد في التوجه إلى البيت.

قال الشافعي: «والاجتهاد» لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبداً إلا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها، أو بينة على عين قائمة.

وهذا يبين أَن حَرَاماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر، والخبر من الكتاب والسنة عين يتأخى معناه المجتهد ليصيبه كما البيت يتأخّاه من غاب عنه ليصيبه أو قصده بالقياس.

ثم ساق الكلام إلى أن قال:

وإذا كان هذا هكذا، كان على العالِم أن لا يقول إلا من جهة العلم. وجهة العلـــم: الخـــبر اللازم، والقياس بالدلائل على الصّواب؛ حتى يكون صاحب العلم أبداً متّبعا خبراً، وطالب الخبر بالقياس كما يكون متبع البيت بالعيان، وطالبا قصده بالاستدلال بالإعلام مجتهداً.

ولو قال بلا خبر لازم ولا قياس كان أقرب من الإثم من الذي قال وهو غير عالم، ولكـــان القول بغير أهل العلم جائزاً. ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أن يقول إلا من جهة العلم: عِلْمِ ما مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب والسنة والإجماع والآثـــار: مـــا وصفت من القياس عليها)) [1].

فهذا النص ظاهر في أن الشافعي يرد الاستحسان؛ من حيث إنه قول يخالف النص، أو هجوم

---

(١) مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ٣٧٣-٣٧٤)

لا يستند إلى نص ولا إلى اجتهاد، والنص والاجتهاد المستند إليه هي جهات العلم بالأحكام – إجمالا– عند الشافعي، فيتحصل من ذلك أن الاستحسان مذموم عند الشافعي من حيث إنه قول في العلم لا يستند إلى جهات العلم المفيدة له.

ومن العجيب أن بعض الكتابات الحداثية –كما تقدم عن د. حمادي ذويب– تنقل تعليل الشافعي لموقفه، ومع هذا تصر على رمي الشافعي بالجمود، ولا تلتفت لدلالة تعليله هذا على إرادة الشافعي ضبط عملية الاستدلال، لا الوقوف في وجه إعمال العقل. كيف والشافعي من أبرز الأئمة الذين شقوا لمن بعدهم سبلا ممهدة للنظر العقلي في استنباط الأحكام؟!

وقد انتبه بعض الكتاب المحسوبين على التيار الحداثي لهذا المعنى؛ فقد فسر د. عبد المجيد الصغير رفض الشافعي للاستحسان بأنه رفض للتشريع الذي يستند إلى الرأي المجرد الذي لا يستند إلى ضبط، وأنه لا بد من الاستدلال والقياس المبرأ من الهوى، والقائم على إدراك علامات "مناسبة" و"معقولة" لإدراك الصواب؛ لأجل هذا نصب الشارع العلامات التي يتعين طلبها والاجتهاد في إدراكها، مما يعني أن من شأن الاجتهاد أن يجعل الممارس له يتحرى ألا يحكم بما بدا له، بل بما من شأنه أن يقنع الآخرين باستناد حكمه إلى ما هو مشترك ومجتمع عليه بينهم، ويتمتع بالتالي بالشرعية، ويحقق مصلحة عامة في غالب الظن. وفي هذا ما يباعد بين الحياة الإنسانية المنظمة المقننة وبين حياة السدى التي لا يؤمر فيها الإنسان ولا ينهى.

ويمكن تفسير موقف الشافعي من الاستحسان بأنه تقنين في ضوء "النص" الذي يجب ضبط بيانه ومعانيه ودلالاته اللغوية(١).

واسترسالا في مسلكه الذي يستحضر القصدية السياسية في نص الفقيه وعمله .. رأى د. عبد المجيد الصغير أن موقف الشافعي من الاستحسان يقطع الطريق على من يملك القدر الأكبر من وسائل التأثير، ومن شأن فتح باب الاستحسان: أن يمكنه من فرض استحسانه على الكافة؛ استنادا إلى ما يملكه من وسائل التأثير، وبهذا يكون الشافعي –بموقفه من الاستحسان– قد أسهم في مكافحة الاستبداد وفرض الرأي بالقوة المادية أو المعنوية، وفي هذا رد على من اتهم الشافعي بالجمود بسبب منعه للاستحسان. وفي هذا السياق يأتي تحديد الشافعي للحكمة بالسنة(٢).

وقد فسر د. وائل حلاق موقف الشافعي بنحو هذا المعنى، فقال: ((ويعد أي استنباط لا تديره دلالات النصوص ومعانيها الضمنية ساقطا، وبالتالي غير مسموح به. وعلى هذه الأرضية رفض الشافعي الاستحسان، وهو طريقة تفكير عقلاني اعتبرها مستندة إلى الاجتهاد البشري الحر

---

(١) المعرفة والسلطة، م س، ص ٧٨، ١٥٨.

(٢) المعرفة والسلطة (ص ١٦٦-١٦٧)، ط: رؤية

المنصاع لمصالح ورغبات شخصية ليس إلا. كما اعتبر الاستحسان موازيا للاستغراق في الملذات الدنيوية)). [1].

وقد أورد د. أحمد الريسوني سببا آخر يفسر رفض الشافعي للاستحسان، وهو ما يكتنفه من الغموض، حتى عند الحنفية الذين اشتهر عنهم التوسع في الاستحسان، فقال: ((وإذا كان الإمام أبو حنيفة رحمه الله قد نفذ بصره إلى إدراك المقاصد المصلحية لشريعة الإسلام، فعبر عنها بكثير من تعليلاته، وعبر عنها بفكرة الاستحسان، فإن ذلك لم يخل من غموض، على الأقل في توضيح ذلك للآخرين، وقد ظل الاستحسان الحنفي يكتنفه هذا الغموض زمنا غير قصير، حتى عسر على الأحناف أنفسهم الاتفاق والاستقرار على تعريف واحد واضح له. وهذا الغموض هو ما أدى بالشافعي رحمه الله إلى مهاجمته الشديدة للاستسحان، بينما نجده يتقبل أشكالًا من الاستصلاح، مما يجعله -على كل حال- آخذًا بالمصلحة، على تحفظ وتردد في التوسع فيها توسع مالك والمالكية.))[2].

ومن العجيب أن يتهم د. **حمادي ذويب** الشافعي بالتناقض، بينما يقع د. حمادي ذويب في التناقض؛ حيث نقل عن الشافعي كلاما يناقض ما رمى به الشافعي من ترسيخ سلطة الماضي؛ حيث زعم د. حمادي ذويب: أن الشافعي ((يسعى إلى ترسيخ سلطة الماضي والسلف وإيجاب اتباعهم؛ لأنهم الرموز الذين تقيم على أساسهم المؤسسة سلطتها؛ لذلك يقول: "ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال")).

وهنا يتناقض د. حمادي ذويب؛ لأن نص الشافعي على أنه "ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال" يبرئ الشافعي من الرغبة في ترسيخ سلطة الماضي والسلف؛ لأن الشافعي يلزم من عدا رسول الله صلى الله عليه وسلم بنصب الدليل على ما يقول في دين الله، وإلا كان مستحسِنا بالتشهي، ومن هنا نفهم أن الاستحسان الذي رده الشافعي هو القول بلا دليل، ومنه يعلم بطَلان ما نسبه د. حمادي ذويب للشافعي من أنه كان يدعم المؤسسة الدينية؛ من خلال ترسيخ سلطة الرموز السلفية التي أقامت عليها المؤسسة الدينية سلطتها، بل إن الشافعي -في رفضه للاستحسان- يمنع هذه المؤسسة من القول بالهوى والتشهي.

وعلى كل فالشافعي كان يقصد من موقفه المتحفظ ضد الاستحسان: لا الحجر على العقل والاجتهاد كما زعموا، بل حماية النظر العقلي من السيولة التي تستعصي على الضبط، وتفضي إلى غياب أي منهج للنظر، ومجانبة الدليل، وتنتهي إلى القول بالهوى والتشهي، فالشافعي في حقيقة الأمر قصد حماية العقل من الهوى، فكيف يقال إنه كان ضد العقل؟! هذا بهتان عظيم!

***

(١) تاريخ النظريات الفقهية (٤٦)

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص: ٦٧)

الفرع الثاني

اتهام د. محمد أركون للشافعي بالحط من قيمة الاستحسان، ومناقشته

مفاد هذه الدعوى: أن الشافعي قضى على المرونة التي كانت لدى أسلافه حين وسع من مجال النص: بالانتصار لأخبار الآحاد، وإسباغ سلطة النص على الإجماع، ومعارضة الاستحسان الذي توسع فيه أهل الرأي، وهي المعارضة التي فسرت في القراءات الاستشراقية-الحداثية بأنها وقوف ضد مبدأ إعمال العقل(١).

وقريب من هذا قول د. نصر حامد أبي زيد: ((الشافعي يخوض معركة على مستوى الفكر يبدو فيها كما لو كان يوسع دائرة القياس، في حين أنه يضيقها حقيقة ... هكذا يبدو الشافعي ظاهريا كما لو كان يكرس الاجتهاد، والواقع أنه يفعل على النقيض من ذلك حين يحصره في دائرة اكتشاف ما هو موجود في النصوص بالفعل من الأحكام، ولكي يتبين هذا التوجه بشكل جلي نرى الشافعي يحكم على أي اجتهاد يقع خارج دائرة النصوص ودلالتها الحرفية بأنه استحسان وقول بالرأي والتشهي، وهو حكم كاشف عن طبيعة المعركة التي يخوضها الشافعي ضد أهل الرأي تكريسا لسلطة النصوص)) (٢)

الرد على هذه المطاعن:

تكفلت المطالب السابقة بتفنيد المزاعم حول قضاء الشافعي على المرونة الفقهية التي كانت لدى الحنفية والمالكية، والتسبب في الجمود الفقهي المزعوم.

كما تقدم الرد على دعوى تضييق الشافعي مجال القياس.

ويمكن أن نقول إجمالا في هذا المقام: إن معارضة الشافعي للاستحسان ليست من حيث إن الاستحسان فيه إعمال للعقل والشافعي لديه موقف من إعمال العقل كما يفتري الذين لا يعلمون قدر هذا الإمام، بل عارض الشافعي الاستحسان من حيث إن الاستحسان الذي عارضه الشافعي هو في رأيه نوع من أنواع اتباع الهوى والتشريع من غير دليل؛ ولهذا أثر عن الشافعي أنه قال: (من استحسن فقد شرع)

ويمكن تفسير موقف الشافعي من الاستحسان بأنه تقنين في ضوء "النص" الذي يجب ضبط بيانه ومعانيه ودلالاته اللغوية، وحفظها من أن يقع فيها الخلل باسم الاستحسان أو المصلحة، ذلك سر اهتمام الشافعي بضبط صور بيان النص وطرق استنباط معانيه والفقه فيها، مما نعته ابن

(١) موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، د. صالح الدميجي ص ٥٥٨، مجلة البيان، ١٤٣٣ ه.

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية (ص ١٧٩)، ط المركز الثقافي العربي.

حنبل بـــ(عقل) الشافعي، وذلك حين لامه أحدهم على ترك مجلس بعض المحـــدّثين إلى حلقـــة الشافعي، الفتى، فأجابه ابن حنبل ناصحا: ((اسكت! فإن فاتك حديث بعلو تجده بترول، وذلك لا يضرك، أما إن فاتك عقل هذا الفتى فإني أخاف ألا تجده إلى يوم القيامة! ما رأيت أحدا أفقه في كتاب الله من هذا الفتى القرشي)). ولهذا ((كان الفقه قفـــلا علـــى أهلـــه حـــتى فتحـــه الله بالشافعي))[1].

ثم إن الشافعي لم ينفرد عن السابقين بمعارضة الاستحسان، بل تقدمه –من الأئمة– مَن سلك نفس المسلك إزاء هذا الدليل المختلف في حجيته[2].

ثم إن هناك أحوالًا أخذ فيها الشافعي بلون من الاستحسان لا تكاد تجد إماما إلا وهو قائـــل به، وهو: العدول عن القاعدة لما هو أقوى.

وهذا استحسان يرجع في كثير من صوره وتطبيقاته إلى مراعاة المصلحة، كما قال ابن رشد: "ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال: هو الالتفات إلى المصلحة والعدل". ولذلك قيل في بعـــض تعريفات الاستحسان: هو ترك القياس، والأخذ بما هو أوفق للناس. [3]

وبهذا يرد على د. محمد أركون ود. نصر حامد أبي زيد وأضرابهما ممن زعموا أن الـــشافعي يحجر على الاستحسان ليتوسع في القياس.

فهذا نمط من الاستحسان فيه عدول عن القياس لما هو أولى.

أما رمي د. حمادي ذويب للشافعي بالتناقض في أخذه بهذا النوع من الاستحسان[4]، فهـــو مبني على الاعتماد على اصطلاح المتأخرين، ومحاكمة الشافعي باصطلاحات مـــن لحقـــه مـــن الأصوليين، وهي مغالطة نبه البحث غير مرة على شيوعها في الكتابات الاستشراقية/ الحداثية.

ومن ثم فلا وجه لما زعمه د. حمادي ذويب بقوله: ((والظاهر أن التناقض الذي ينجم عـــن تبني القياس وإبطال الاستحسان لدى الشافعي كان له صدى ملحوظ في الواقع التاريخي وصل إلى حد دفع بعض العلماء لتغيير مذهبهم))[5].

***

(١) المعرفة والسلطة: قراءة في نشأة أصول الفقه ومقاصد الشريعة، (ص ١٥٨)، وأشار إلى: الشافعي، محمد أبو زهرة، ص ١٤٤.

(٢) أصول السرخسي (٢/٢٠٠– ٢٠١)، المحصول لابن العربي (ص: ١٣١)، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع وحاشية العطار (٢ / ٣٩٥)، المسودة في أصول الفقه (ص: ٤٥١)، شرح مختصر الروضة (٣ / ١٩٠)، إرشـــاد الفحول (٢/١٨٣).

(٣) الريسوني: الاجتهاد بين النص والواقع والمصلحة، ص ٣١

(٤) جدل الأصول والواقع، ص ٤٦٢

(٥) جدل الأصول والواقع، المرجع السابق.

المطلب الثاني

نقد موقف الشافعي من اجتهادات الصحابة وإجماعهم، ومناقشته

وفيه فرعان: أولهما لعرض مضمون الدعوى، وثانيهما لنقدها، على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

ادعى د. نصر حامد أبو زيد أن الشافعي رفع عمل الصحابة إلى مرتبة السنن واجبة الاتباع؛ توسيعا لرقعة النص، وتضييقا لمجال الاجتهاد وإعمال العقل.

ومن عباراته في هذا: ((الشافعي يعتبر عمل الصحابة من السنن الواجبة الاتباع؛ ولذلك يحاول جاهدا إزالة الاختلافات التي نقلت عنهم))[1].

((وإذا كان إجماع الصحابة سنة فإن اختلافهم هو من قبيل اختلاف السنن، بمعنى أنه يردنا إلى آليات التصحيح السابق ذكرها))[2].

((وإذا كان اختلاف الصحابة لا يمكن رده –بفعل الهاجس الإيديولوجي عند الشافعي– إلى أسبابه الحقيقية؛ فإن التبرير يحل محل التفسير))[3]

((وإذا كان من الصعب إدراك هذا الاختلاف بين الصحابة في توزيع الثروة[4] داخل دائرة القياس، لأنه نابع من خلاف التوجهات الاجتماعية بالأساس، فهو خلاف يدخل في منطقة الرأي، فإن حرص الشافعي على حبسه داخل تلك الدائرة هو في تقديرنا نوع من التبرير الناتج عن موقف أيديولوجي يتحاشى الخوض في خلافات الصحابة من جهة، ويقدس ذلك الجيل بوضع اختلافاتهم موضع التساوي من جهة أخرى، لكن موقف الشافعي المنحاز لأحد الموقفين السالفين يمكن اكتشافه من رفضه القياس في أمر من أمور الزكاة وهي قضية ترتبط ارتباطا مباشرا بمسألة العدل الاجتماعي. يرفض أن تؤخذ الزكاة مثلا من الجوز أو اللوز وغيرهما من أنواع الغراس – المزروعات– التي لم تذكر في النصوص، وإذا كان القياس يسوي بين أنواع الغراس كلها فإن الشافعي يتمسك بحرفية النصوص))[5].

وفي الفرع الآتي نقد هذه الدعوى.

---

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق، ص ١٥٤

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق، ص ١٥٥

(٣) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع نفسه.

(٤) أظنه يشير إلى الخلاف في أراضي سواد العراق.

(٥) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد، ص ١٨٨

الفرع الثاني

نقد مضمون الدعوى

هذه الدعوى مركبة من جملة من المغالطات المتعسفة ضد الشافعي، وفيها نوع من الإسقاط؛ لأن د. نصر أبي زيد استباح لنفسه أن يرمي الشافعي بأنه يحدد مواقفه بناء على أسباب إيديولوجية [غير مفهومة] في الوقت الذي ينطلق فيه د. نصر في مطاعنه ضد الشافعي من مواقف إيديولوجية كشف البحث عنها من قبل، استكمالا لما كشف عنه د. حسن حنفي ود. عبد المجيد الصغير.

ويكفي في دحض هذه المطاعن أن نقرر في هذا المقام أن مذهب الشافعي الجديد هو عدم الاحتجاج بقول الصحابي إلا إذا كان في أمر توقيفي ليس للاجتهاد فيه مدخل؛ لأن قول الصحابي حينئذ يكون مستقى من السنة، فيكون له حكم السنة المرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ومن ثم فلا حجة في ذات قول الصحابي الذي صدر عن اجتهاد من هذا الصحابي؛ لأن الاجتهاد ليس حجة إلا إن كان صادرا عن المعصوم، ولا عصمة لآحاد المجتهدين، فلا حجة في اجتهاداتهم[1].

يقول الشافعي في اختلاف الحديث:

((أخبرنا مسلم بن خالد، عن ابن جريج، عن هشام بن عروة، عن أبيه، أن يحيى بن حاطب حدثه قال: توفي حاطب فأعتق من صلى من رقيقه وصام، وكانت له أمة نوبية قد صلت وصامت، وهي أعجمية لم تفقه، فلم ترعه إلا بحملها، وكانت ثيبا، فذهب إلى عمر فحدثه، فقال له عمر: لأنت الرجل الذي لا يأتي بخير، فأفزعه ذلك، فأرسل إليها عمر فقال: أحبلت؟ فقالت: نعم، من مر عرس بدرهمين، فإذا هي تسهل بذلك ولا تكتمه، قال: وصادف عليا وعثمان وعبد الرحمن بن عوف، فقال: أشيروا علي، قال: وكان عثمان جالسا فاضطجع، فقال علي وعبد الرحمن: قد وقع عليها الحد، فقال: أشر علي يا عثمان، فقال: قد أشار عليك أخواك، فقال: أشر علي أنت، قال: أراها تسهل به، كأنها لا تعلمه، وليس الحد إلا على من علمه، فقال عمر:

---

(١) الموافقات (٤/ ٦٨)، وإن كان بعضهم ينازع في تراجع الشافعي عن حجية قول الصحابي في المذهب الجديد. يقول محقق الكتاب -الشيخ مشهور بن حسن آل سلمان- في مناقشة قول الشاطبي بعدم احتجاج الشافعي بقول الصحابي: ((انظر مسلك الشافعي في حجية قول الصحابي في "الأم" "٧/ ٢٤٦"، و"الرسالة" "ص٥٩٧-٥٩٨"، وكذا كتاب أبو زهرة "الشافعي" "٣٠٨-٣٠٩"، و"الشافعي وأثره في أصول الفقه" "٢/ ٧٦٣ وما بعدها"، ومنه يستفاد أن قول الصحابي عنده حجة في مذهبيه القديم والجديد، وهذا ما نصره ابن القيم في "إعلام الموقعين" "٤/ ١٢٢"؛ فقال بعد أن نقل كلام البيهقي في "المعرفة" "١/ ١٠٦، ط صقر" و"المدخل" "ص١٠٩-١١٠": "فهذا كلام الشافعي -رحمه الله ورضي عنه- بنصه، ونحن نشهد بالله أنه لم يرجع، بل كلامه في الجديد مطابق لهذا موافق له")). الموافقات (٤/ ٤٥٨)

صدقت صدقت، والذي نفسي بيده ما الحد إلا على من علمه، فجلدها عمر مائة، وغربها عاما. قال الشافعي: فخالف عليا وعبد الرحمن، فلم يحدها حدها عندهما، وهو الرجم، وخالف عثمان أن لا يحدها بحال، وجلدها مائة وغربها عاما، فلم يرو عن أحد منهم من خلافه بعد حده إياها حرف، و لم يعلم خلافهم له إلا بقولهم المتقدم قبل فعله. قال: وقال بعض من يقول ما لا ينبغي له إذ قيل: حد عمر مولاة حاطب كذا: لم يكن ليجلدها إلا بإجماع أصحاب رسول الله، جهالة بالعلم، وجرأة على قول ما لا يعلم، ومن اجترأ على أن يقول: إن قول رجل أو عمله في خاص من الأحكام، ما لم يحك عنه وعنهم، قال عندنا ما لم يعلم. قال الشافعي: وقضى عمر أن لا تباع أمهات الأولاد، وخالفه علي وغيره. وقضى عمر في الضرس بجمل، وخالفه غيره فجعل الضرس سنا فيها خمس من الإبل. وقال عمر وعلي وابن مسعود وأبو موسى الأشعري وغيرهم: للرجل على امرأته الرجعة حتى تطهر من الحيضة الثالثة، وخالفهم غيرهم فقال: إذا طعنت في الدم من الحيضة الثالثة فقد انقطعت رجعته عنها، مع أشياء أكثر مما وصفت، فدل ذلك على أن قائل السلف يقول برأيه، ويخالفه غيره ويقول برأيه، ولا يروى عن غيره فيما قال به شيء، فلا ينسب الذي لم يرو عنه شيء إلى خلافه، ولا موافقته؛ لأنه إذا لم يقل لم يعلم قوله، ولو جاز أن ينسب إلى موافقته جاز أن ينسب إلى خلافه، ولكن كلا كذب إذا لم يعلم قولا ولا الصدق فيه، إلا أن يقال ما يعرف، إذ لم يقل قولا. وفي هذا دليل على أن بعضهم لا يرى قول بعض حجة تلزمه، إذ رأى خلافها، وأنهم لا يرون اللازم إلا الكتاب أو السنة، وأنهم لم يذهبوا قط إن شاء الله إلى أن يكون خاص الأحكام كلها إجماعا كإجماعهم على الكتاب والسنة وجمل الفرائض، وأنهم كانوا إذا وجدوا كتابا أو سنة اتبعوا كل واحد منهما، فإذا تأولوا ما يحتمل فقد يختلفون، وكذلك إذا قالوا فيما لم يعلموا فيه سنة اختلفوا. قال الشافعي رضي الله عنه: وكفى حجة على أن دعوى الإجماع في كل الأحكام ليس كلما ادعى من ادعى ما وصفت من هذا ونظائر له أكثر منه، وجملته أنه لم يدع الإجماع، فيما سوى جمل الفرائض التي كلفتها العامة، أحد من أصحاب رسول الله، ولا التابعين، ولا القرن الذين من بعدهم، ولا القرن الذين يلونهم، ولا عالم علمته على ظهر الأرض، ولا أحد نسبته العامة إلى علم إلا حينا من الزمان، فإن قائلا قال فيه بمعنى لم أعلم أحدا من أهل العلم عرفه، وقد حفظت عن عدد منهم إبطاله، ومتى كانت عامة من أهل العلم في دهر بالبلدان على شيء وعامة قبلهم، قيل: يحفظ عن فلان وفلان كذا، و لم نعلم لهم مخالفا ونأخذ به، ولا نزعم أنه قول الناس كلهم؛ لأنا لا نعرف من قاله من الناس إلا ما سمعناه منه أو عنه، قال: وما وصفت من هذا قول من حفظت عنه من أهل العلم نصا واستدلالا. قال الشافعي رضي الله عنه: والعلم من وجهين: اتباع، واستنباط، والاتباع اتباع كتاب، فإن لم يكن فسنة، فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا، لا نعلم له مخالفا، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل، فإن لم يكن

فقياس على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم يكن فقياس على قول عامة سلفنا، لا مخالف له، ولا يجوز القول إلا بالقياس، وإذا قاس من له القياس فاختلفوا، وسع كلا أن يقول بمبلغ اجتهاده، و لم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده بخلافه والله أعلم)) [1]

وظاهر من هذا النص: أن الشافعي لا يحتج بقول الصحابة إلا إذا وصل إلى حد الإجماع الذي لا يعلم له مخالف، فكيف يقال بعد هذا: إن الشافعي يقدس آراء الصحابة؟!

كما اشتمل هذا الكلام على جملة من المغالطات: منها أن الشافعي يتحاشى الخوض في خلافات الصحابة؛ تقديسا منه لهذا الجيل، ورفعًا لاجتهادات الصحابة إلى مرتبة السنة.

وهذه مزاعم تكذبها نصوص الشافعي المتقدمة، كما يكذبها استقراء أصول هذا الإمام.

ومن العجيب تناقض د. نصر أبي زيد، حيث زعم تحاشي الشافعي الخوض في خلافات الصحابة، ثم زعم أن الشافعي انحاز لأحد الرأيين في توزيع الثروة لأسباب إيديولوجية غير مفهومة.

ثم إن ترجيح الشافعي لأحد الرأيين يكر بالبطلان على ما زعمه د. نصر وأضرابه من تقديس هذا الجيل ورفع اجتهاداتهم إلى مرتبة السنة، ويثبت أن الشافعي إنما يرجح ما قوي دليله دون نظر إلى قائله.

***

(١) اختلاف الحديث (٨/ ٦١٩)

المطلب الثالث

دعوى إهمال الشافعي اعتبار المصلحة، وتفنيدها

وفيه فرعان: أولهما لعرض مضمون الدعوى، وثانيهما لنقدها، على النحو الآتي:

الفرع الأول

عرض مضمون الدعوى

اختلف الدارسون قديما وحديثا حول موقف الشافعي من المصلحة المرسلة، ففي كتاب **الرسالة** لا يناقش الشافعي هذا الموضوع مناقشته للاستحسان، وربما أمكن لنا أن نستنتج من هذا الغياب أن المسألة لم تكن محل نقاش وبحث في عصره، أو على الأقل كان ينظر إليها باعتبارها قسمًا من الاستحسان(1).

وقد ظهر في الخطاب الاستشراقي/ الحداثي دعوى مفادها: أن الشافعي يتمسك بحرفية النصوص، ويهمل الأخذ بالمصالح، كما ادعى د. علي مبروك تبعا لكتابات استشراقية(٢).

ويقول د. محمد عابد الجابري: ((حدد الشافعي أصول الفقه -أو التشريع- في أربعة جمع فيها بين أصول أهل الحديث وأصول أهل الرأي، على أساس الفصل في مسألتين منهجيتين: حدود الرأي وشروطه (القياس) من جهة، وعلاقة اللفظ بالمعنى في البيان القرآني من جهة ثانية.

ولما كان لا بد من (مثال سابق) ثبت بالخبر .. فإنه لا يجوز أيضا العمل بالمصالح المرسلة، أو الاستصلاح التي كان يعمل بها الإمام مالك زعيم مدرسة أهل الحديث ... وهكذا يكون الشافعي قد سحب من أبي حنيفة ما عليه يعتمد الرأي عنده (= الاستحسان)، ومن مالك ما كان يقوم لديه مقام الحديث في حالة عدم توفره (= المصالح المرسلة)، وبالتالي يكون الشافعي قد خطط لإرجاع كل شيء إلى الكتاب والسنة بواسطة القياس))(٣).

---

(١) جدل الأصول والواقع (ص: ٦٩٩)

(٢) ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أقنعة التقديس، د. علي مبروك ص ١٠٢

(٣) تكوين العقل العربي ص ١٠٤

الفرع الثاني
نقد وتقويم مضمون الدعوى

يمكن إجمال نقد هذه الدعوى فيما يلي:

أولا- بداية لا بد من التنبيه هنا على أن كتاب الرسالة الشافعي –كشأن الأسفار المؤسِّسة- كان كتابا إشكاليا بالأساس، أي: إنه كتاب يرمي إلى استيعاب القضايا التي تمس حاجة العصر إلى معرفتها، خاصة القضايا التي ثار حولها النزاع، واشتهر فيها الجدل، كقضية: حدود وشروط العمل بخبر الواحد .

ومن ثم لم يكن في خطة الشافعي استيعاب كل المسائل التي عني بها الأصوليون المتأخرون، فلا يحق للمنظور الاستشراقي أو غيره محاسبة الشافعي على ما لم يذكره في كتابه من مسائل ساكنة، أي: كان النظر فيها خارج دائرة اهتمام الفكر العلمي في هذا العصر.

بناء عليه: فعدم تصريح الشافعي بمسألة ما لا يعني أنه لا يقول بها، أو أنه يهملها عن عمد، وإننا ينص الشافعي على ما يوافق خطته في كتاب الرسالة، وقد أبان عنها طلب عبد الرحمن بن مهدي؛ حيث اشتمل على جملة من المطالب تمس حاجة أهل العصر إلى تصدي عقل ألمعي – كعقل الشافعي- لبيانها وفصل المقال فيها، فاستوعبها الشافعي في رسالته، وضم إليها ما رآه من المسائل التي تمس حاجة العصر إلى بيانها.

ثانيا- أما دعوى إهمال الشافعي للأخذ بالمصالح فهي دعوى مردودة؛ لأن مثل الشافعي لا يصح أن ينسب إليه أنه يهمل المصالح، إذ إن إهمال النظر في المصالح مما لا يسلكه فقيه البتة، والقول بعدم استدلال الشافعي بالمصالح المرسلة لو سلمنا به- لا يعني إهمال الشافعي للمصلحة من حيث المبدأ، وإنما هو عدم أخذ بالمصلحة التي لم يقم دليل على كونها مقصودة للشارع، أما المصلحة التي قام الدليل على كونها مقصودة للشارع فلا يسع الشافعيَّ ولا غيره من الفقهاء ترك الالتفات إليها.

غير أن إطلاق القول بترك الشافعي اعتبار المصالح المرسلة لا يسلم به على إطلاقه؛ فـ ((تردد الشافعي في الأخذ بالمصلحة هو ما يستفاد من كثير من المؤلفات الأصولية الشافعية. وقد كان الإمام الغزالي صريحًا في هذا؛ حيث قال في المنخول "ص٣٥٤" : "فاسترسل مالك رضي الله عنه على المصالح. وللشافعي رضي الله عنه مسلكان: يحصر في أحدهما التمسك في الشبه أو المخيل، الذي يشهد له أصل معين، ويرد كل استدلال مرسل، وفي المسلك الثاني يصحح الاستدلال المرسل، ويقرب فيه من مالك، وإن خالفه في مسائل". وأكد [الغزالي] هذا في "شفاء الغليل" "ص١٨٨"، حيث قال: "ومذهب مالك مشير إلى اتباع المصالح المرسلة. وللشافعي فيه تردد رأي" ... وإذا كان الإمام أبو حنيفة، رحمه الله، قد نفذ بصره إلى إدراك المقاصد المصلحية لشريعة

الإسلام، فعبر عنها بكثير من تعليلاته، وعبر عنها بفكرة الاستحسان، فإن ذلك لم يخل من غموض، على الأقل في توضيح ذلك للآخرين، وقد ظل الاستحسان الحنفي يكتنفه هذا الغموض زمنا غير قصير، حتى عسر على الأحناف أنفسهم الاتفاق والاستقرار على تعريف واحد واضح له. وهذا الغموض هو ما أدى بالشافعي رحمه الله إلى مهاجمته الشديدة للاستسحان، بينما نجده يتقبل أشكالًا من الاستصلاح، مما يجعله -على كل حال- آخذًا بالمصلحة، على تحفظ وتردد في التوسع فيها توسع مالك والمالكية))[1].

إذن فالخلاف بين الشافعي وغيره ليس في مبدأ الأخذ بالمصلحة، بل في درجة ونطاق الأخذ بها؛ إذ لم يتوسع الشافعي في الأخذ بالمصالح توسع الإمام مالك ومن سلك مسلكه، فلا يقال: إن الشافعي لا يأخذ بالمصالح.

يقول د. أحمد الريسوني: ((وقد ظل الاستحسان الحنفي يكتنفه هذا الغموض زمنا غير قصير، حتى عسر على الأحناف أنفسهم الاتفاق والاستقرار على تعريف واحد واضح له. وهذا الغموض هو ما أدى بالشافعي رحمه الله إلى مهاجمته الشديدة للاستسحان، بينما نجده يتقبل أشكالًا من الاستصلاح، مما يجعله -على كل حال- آخذًا بالمصلحة، على تحفظ وتردد في التوسع فيها توسع مالك والمالكية.))[2].

ومن ثم فلا وجه لما زعمه الأستاذ محمد جمال باروت من وقوع تقديس الوسائل على حساب المقاصد في نظرية الشافعي الأصولية، فيبطل قوله: ((أدت عبادة الوسائل على حساب المقاصد إلى وضع النموذج الأصولي في مواجهة المقاصد نفسها. فيرى الشافعي مثلا -في ضوء تلك الوسائل- أن العبد لا يرث، وذلك قياسًا على حديث يروي منطوقه "من باع عبدا وله مال فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع"[3]. وإدخال هذا القول في إطار سنة الوحي -مع أنها سنة اجتماعية سائدة في زمن النبي ومشروطه تاريخيا- يتعارض مع المقاصد الكلية للشريعة، والتي تعتبر الحرية أصلا والعبودية أمرا طارئا، والأقرب إلى الإسلام في ضوء المقاصد أن يكون للقول سياق خاص أفتى فيه الرسول برأيه، بوصفه كان تاجرا يدرك شروط المعاملات وأعراف البيع والشراء . ولكن الشافعي يعتبر القول حديثا ينتمي إلى مجال سنة الوحي التي هي لديه والكتاب في منزلة واحدة، من هنا لم يكن ممكنا حل مأزق النموذج الأصولي التقليدي من دون إعادة تأسيسه من جديد على أساس

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (ص: ٦٧)

(٢) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المرجع السابق.

(٣) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ، باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو في نخل، رقم: (٢٣٧٩)، (٣/ ١١٥).

المقاصد الكلية للشريعة، ولا يمكن فهم هذا التأسيس بمعزل عن فهم إشكالية العلاقة ما بين النص والمصلحة في الفكر الفقهي الإسلامي))(1).

وقد تقدم إثبات اعتماد الشاطبي على نظرية المقاصد عند الشافعي، وبنائه عليها، وهو ما يدحض كل زعم عن وقوف الشافعي في وجه نظرية المقاصد ووصف عمل الشاطبي بأنه ثورة على جمود المدونة الأصولية -المزعوم- عند الشافعي.

ثالثا- عني البحث بالتنقيب في كلام الشافعي عن أمثلة تثبت أخذه بالمصلحة، وقد وقفت على ما يؤكد ذلك، بل ويثبت أن الشافعي كان يعتبر المصالح وجهًا وجوه الترجيح والاختيار بين الروايات.

ومن ذلك: أن الشافعي اختار في صلاة الخوف هيئة من الهيئات المتعددة الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهي صلاة النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة ذات الرقاع، وهي من رواية (**خوات بن جبير**)(2)، وهي خلاف ما حكاه شيخه الإمام مالك من رواية ابن عمر(3)، إلا أن الشافعي اختار هذه الهيئة؛ بناء على مرجحين: أنها أشبه بالكيفية التي وردت بالقرآن، وأنها ((أقوى في مكايدة العدو))(4).

---

(١) محمد جمال باروت، المرجع السابق، ص ٩٧

(٢) وكيفيتها كما روى الشافعي عن مالك عن يزيد بن رومان عن صالح بن خوات بن جبير عمن صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف يوم ذات الرقاع: أن رسول الله صلى صلاة الخوف يوم ذات الرقاع، فصف بطائفة معه، وطائفة في غير صلاة بإزاء العدو، فصلى بالذين معه ركعة، ثم ثبت قائما وأتموا لأنفسهم، ثم انصرفوا فوقفوا بإزاء العدو، وجاءت الطائفة الأخرى فصلى بهم الركعة التي بقيت من صلاته، ثم ثبت جالسا وأتموا لأنفسهم، ثم سلم بهم. الرسالة للشافعي (١٨٢، ٢٥٩). وهو حديث متفق على صحته، وعزاه المحقق الشيخ أحمد شاكر إلى: البخاري: كتاب المغازي/٣٨١٧؛ مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها/١٣٩٠؛ النسائي: كتاب صلاة الخوف/١٥١٩؛ أبو داود: كتاب الصلاة/١٠٤٩؛ مالك: كتاب النداء للصلاة/٣٩٤.

(٣) وهي ما روى "ابن عمر" عن النبي: أنه صلى صلاة الخوف خلاف هذه الصلاة في بعض أمرها، فقال: صلى ركعة بطائفة، وطائفة بينه وبين العدو، ثم انصرفت الطائفة التي وراءه، فكانت بينه وبين العدو، وجاءت الطائفة التي لم تصل معه، فصلى بهم الركعة التي بقيت عليه من صلاته، وسلم، ثم انصرفوا فقضوا معا. قال: وروى "أبو عياش الزرقي": " أن النبي صلى يوم عُسْفان و"خالد بن الوليد" بينه وبين القبلة، فصف بالناس معه معا، ثم ركع وركعوا معا، ثم سجد فسجدت معه طائفة، وحرسته طائفة، فلما قام من السجود سجد الذين حرسوه، ثم قاموا في صلاته ". الرسالة للشافعي (١/ ٢٦٠)، وعزاها المحقق الشيخ العلامة (أحمد شاكر) إلى النسائي: كتاب صلاة الخوف/١٥٣١؛ أبو داود: كتاب الصلاة/١٠٤٧.

(٤) وبين الشافعي ذلك بأن الله قال: "وخذوا حذركم (١٠٢)" [النساء]؛ حياطة لأهل دينه أن ينال منهم عدوهم غرة: فتعقبنا حديث "خوات بن جبير" والحديث الذي يخالفه، فوجدنا حديث "خوات بن جبير" أولى بالحزم في الحذر منه، وأحرى أن تتكافأ الطائفتان فيها. وذلك أن الطائفة التي تصلي مع الإمام أولا محروسة بطائفة في غير صلاة، والحارس إذا كان في غير صلاة كان متفرغا من فرض الصلاة، قائما وقاعدا، ومنحرفا يمينا وشمالا، وحاملا إن حمل عليه، ومتكلما إن خاف عجلة من عدوه، ومقاتلا إن أمكنته فرصة، غير مَحُول بينه وبين هذا في الصلاة، ويخفف الإمام بمن معه الصلاة إذا خاف حملة العدو، بكلام الحارس. قال: وكان الحق للطائفتين معا سواء، =

فترجيح هذه الهيئة -بناء على أنها أنفع لمصلحة القتال- فيه دليل على اعتبار الشافعي للمصالح، واعتمادها ضمن مرجحات التخير بين الروايات.

ومع هذا لم يستبعد الشافعي أفضلية هيئة من الهيئات الأخرى في حال تكون فيها حاجة القتال تدعو إلى الصلاة على كيفية أخرى[1]، أي: إن الشافعي لم يجعل الأفضلية هنا ذاتية، بل جعل الأفضلية دائرة مع ما تدعو إليه مصلحة القتال، فصار الحكم دائرا على المصلحة.

يقول الشافعي: ((فقال لي قائل: وكيف صرت إلى الأخذ بصلاة النبي في ذات الرقاع دون غيرها؟

فقلت: أما حديث "أبي عياش" و"جابر"[2] في صلاة الخوف فكذلك أقول إذا كان مثل السبب الذي صلى له تلك الصلاة.

قال: وما هي؟

قلت: كان رسول الله في ألف وأربعمائة، وكان "خالد بن الوليد"[(3)] في مائتين، وكان منه بعيدا في صحراء واسعة، لا يطمع فيه، لقلة من معه، وكثرة من مع رسول الله، وكان الأغلب منه أنه مأمون على أن يحمل عليه، ولو حمل من بين يديه رآه، وقد حرس منه في السجود، إذ كان لا يغيب عن طرفه.

فكانت الطائفتان في حديث "خوات" سواء، تحرس كل واحدة من الطائفتين الأخرى، والحارسة خارجة من الصلاة، فتكون الطائفة الأولى قد أعطت الطائفة التي حرستها مثل الذي أخذت منها، فحرستها خلية من الصلاة، فكان هذا عدلا بين الطائفتين. قال: وكان الحديث الذي يخالف حديث "خوات بن جبير"، على خلاف الحذر، تحرس الطائفة الأولى في ركعة، ثم تنصرف المحروسة قبل [أن] تُكملَ الصلاةَ، فتحرس، ثم تصلي الطائفة الثانية محروسة بطائفة في صلاة، ثم يقضيان جميعا، لا حارس لهما، لأنه لم يخرج من الصلاة إلا الإمام، وهو وحده ولا يعني شيئا، فكان هذا خلاف الحذر والقوة في المكيدة. وقد أخبرنا الله أنه فرق بين صلاة الخوف وغيرها؛ نظرا لأهل دينه أن لا ينال منهم عدوهم غرة، ولم تأخذ الطائفة الأولى من الآخرة مثل ما أخذت منها. انتهى. الرسالة للشافعي (١/ ٢٤٢، ٢٦٧).

(١) قال الشافعي: أخبرنا "مالك" عن "نافع" عن "ابن عمر"، أراه عن النبي، فذكر صلاة الخوف، فقال: " إن كان خوف أشد من ذلك صلوا رجالا وركبانا، مستقبلي القبلة أو غير مستقبليها ". أخبرنا رجل عن "ابن أبي ذئب" عن "الزهري" عن "سالم"، عن أبيه، عن النبي مثل معناه، ولم يشك أنه عن أبيه، وأنه مرفوع إلى النبي. الرسالة للشافعي (١/ ١٨٤). وهو حديث صحيح، عزاه المحقق الشيخ أحمد شاكر إلى: البخاري: كتاب تفسير القرآن/٤١٧١؛ مالك: كتاب النداء للصلاة/٣٩٦.

(٢) تقدم إيراده، وهو ما قال الشافعي: وروى "أبو عياش الزرقي": " أن النبي صلى يوم عسفان و"خالد بن الوليد" بينه وبين القبلة، فصف بالناس معه معا، ثم ركع وركعوا معا، ثم سجد فسجدت معه طائفة، وحرسته طائفة، فلما قام من السجود سجد الذين حرسوه، ثم قاموا في صلاته ". وقال "جابر" قريبا من هذا المعنى. الرسالة للشافعي (١/ ٢٦٠)، والحديث عزاه المحقق الشيخ العلامة (أحمد شاكر) إلى النسائي: كتاب صلاة الخوف/١٥٣١؛ أبو داود: كتاب الصلاة/١٠٤٧.

(٣) [وكان خالد بن الوليد قائد جيش المشركين في غزوة عسفان، فظاهر أنه لم يكن قد أسلم يومئذ. وعُسفان، موضع بالقرب من مكة، وحقق الحافظ ابن حجر أن صلاة الخوف نزلت في عسفان، ولم تكن قد صليت قبل ذلك، وأن عسفان كانت في عمرة الحديبية. ينظر: فتح الباري، لابن حجر، (٤٢٣/٧). الباحث].

فإذا كانت الحال بقلة العدو وبُعده، وأن لا حائل دونه يستره، كما وصفت: أمرت بصلاة الخوف هكذا.

قال: فقال: قد عرفت أن الرواية في صلاة ذات الرقاع لا تخالف هذا، لاختلاف الحالين، قال: فكيف خالفت حديث "ابن عمر"؟

فقلت له: رواه عن النبي "خوات بن جبير"، وقال "سهل بن أبي حثمة" بقريب من معناه، وحفظ عن "علي بن أبي طالب" أنه صلى صلاة الخوف ليلة الهرير [(١)] كما روى "خوات بن جبير" عن النبي، وكان "خوات" متقدم الصحبة والسن.

فقال: فهل من حجة أكثر من تقدم صحبته؟

فقلت: نعم، ما وصفت: فيه من الشبه بمعنى كتاب الله.

قال: فأين يوافق كتاب الله؟

قلت: قال الله: ﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ۗ وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَٰحِدَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسْلِحَتَكُمْ ۖ وَخُذُواْ حِذْرَكُمْ ۗ ﴾ [النساء: ١٠٢].

وقـال: ﴿ فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ۚ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا ﴿١٠٣﴾ ﴾ [النساء: ١٠٣]، يعني – والله أعلم –: فأقيموا الصلاة كما كنتم تصلون في غير الخوف.

فلما فرق الله بين الصلاة في الخوف وفي الأمن، حياطة لأهل دينه أن ينال منهم عدوهم غرة: فتعقبنا حديث "خوات بن جبير" والحديث الذي يخالفه، فوجدنا حديث "خوات بن جبير" أولى بالحزم في الحذر منه، وأحرى أن تتكافأ الطائفتان فيها.

وذلك أن الطائفة التي تصلي مع الإمام أولا محروسة بطائفة في غير صلاة، والحارس إذا كان في غير صلاة كان متفرغا من فرض الصلاة، قائما وقاعدا، ومنحرفا يمينا وشمالا، وحاملا إن حمل عليه، ومتكلما إن خاف عجلة من عدوه، ومقاتلا إن أمكنته فرصة، غير مَحُوْل بينه وبين هذا في الصلاة، ويخفف الإمام بمن معه الصلاة إذا خاف حملة العدو، بكلام الحارس.

قال: وكان الحق للطائفتين معا سواء، فكانت الطائفتان في حديث "خوات" سواء، تحرس كل واحدة من الطائفتين الأخرى، والحارسة خارجة من الصلاة، فتكون الطائفة الأولى قد أعطت الطائفة التي حرستها مثل الذي أخذت منها، فحرستها خلية من الصلاة، فكان هذا عدلا بين الطائفتين.

---

(١) [هي ليلة من ليالي صفين، وقد صلى فيها أمير المؤمنين علي بن أبي طالب بأصحابه صلاة الخوف؛ لشدة القتال في هذه الليلة].

قال: وكان الحديث الذي يخالف حديث "خوات بن جبير"، على خلاف الحــذر، تحــرس الطائفة الأولى في ركعة، ثم تنصرف المحروسة قبل [أن] تُكْمِلَ الصلاة، فتحرس، ثم تصلي الطائفة الثانية محروسة بطائفة في صلاة، ثم يقضيان جميعا، لا حارس لهما، لأنه لم يخرج من الــصلاة إلا الإمام، وهو وحده ولا يعني شيئا، فكان هذا خلاف الحذر والقوة في المكيدة.

وقد أخبرنا الله أنه فرق بين صلاة الخوف وغيرها، نظرا لأهل دينه أن لا ينال منهم عدوهم غرة، ولم تأخذ الطائفة الأولى من الآخرة مثل ما أخذت منها.

ووجدت الله ذكر صلاة الإمام والطائفتين معا، ولم يذكر على الإمام ولا على واحدة مــن الطائفتين قضاء، فدل ذلك على أن حال الإمام ومن خلفه، في أنهم يخرجون من الصلاة لا قضاء عليهم، سواء.

وهكذا حديث "خوات" وخلاف الحديث الذي يخالفه))(١).

وهذا يثبت أن الفقيه هنا كان على دراية بالأمور الدنيوية، حتى منها ما يحتاج إلى خبرة فنية، على خلاف ما يشيعه المنظور التغريبي عن الفقهاء: أنهم كالــ(دراويش) لا دراية لهم إلا بــأمور الدين.

***

(١) الرسالة للشافعي (١/ ٢٤٢).

الفصل السادس

رؤى المستشرقين والمستغربين في آراء الشافعي في مباحث الدلالات، ومناقشتها

تمهيد وتقسيم:

شغلت مباحث دلالات الألفاظ حيزا من اهتمام الشافعي في رسالته، ما دعا النقد الاستشراقي-الحداثي إلى توجيه سهام الطعن إلى بعض آراء الشافعي في مسائل اللغات، وإن كان جل اهتمام المنظور الاستشراقي منصبا على مباحث المصادر والأدلة، كما سبق بيانه، إلا أن البحث آثر تتبع ما أثاره المنظور الاستشراقي في هذا المقام -على قلته-؛ تتميما للفائدة.

ويأتي هذا الفصل لعرض ونقد هذه المطاعن.

وفيه أربعة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول- دعوى تناقض الشافعي في تصوره للغة، ومناقشتها

المبحث الثاني- دعوى الانحياز الإيديولوجي للقرشية ومناقشتها

المبحث الثالث- نقد مفهوم البيان عند الشافعي، ومناقشته

المبحث الرابع- نقد قول الشافعي ببقاء العام على عمومه، ومناقشته

***

المبحث الأول

دعوى تناقض الشافعي في تصوره للغة، ومناقشتها

هذه الدعوى ادعاها د. نصر حامد أبو زيد، وزعم فيها أن الشافعي تناقض في تصوره للغة تناقضًا أدى لاستحالة تفسير القرآن[1]

ولم يبين د. نصر هذا التناقض بعبارة مفهومة، لكنه ربطه بقول الشافعي بعروبة القرآن وخلوه من الألفاظ الدخيلة.

كما ربطه بمقارنة الشافعي بين اللغة والسنة النبوية؛ من حيث تعذر أن يجمع شخص واحد كل السنن النبوية، كما يتعذر أن يحيط علم شخص واحد بكل ألفاظ اللغة[2].

واعتبر د. نصر حامد أبو زيد أن هذا القول من الشافعي يفضي إلى استحالة تفسير القرآن الكريم؛ لأن الشافعي قال باستحالة أن يحيط بكل اللغة إنسان غير نبي، ولهذا فالشافعي احتاج إلى صياغة نظرية السنة؛ لتقليل هذه الصعوبة، بحيث تكون السنة بمثابة لغة ثانية تعين على تفسير القرآن في إطار اللغة العامة[3].

الرد على هذه الدعوى:

أول ما يستوقف الباحث هنا هو اضطراب د. نصر في هذه المزاعم، لأنه تارة يزعم أن القول باتساع اللغة يفضي إلى استحالة تفسير القرآن، وتارة يعبر بـ(صعوبة تفسير القرآن)، ومعلوم ما بين التعبيرين من الفرق.

ثم لا أدري وجه اللزوم بين كلام الشافعي وبين استحالة تفسير القرآن، فيظهر أنه من تعسف د. نصر المعهود في تأويل كلام الشافعي، وحمله على ما لا يمكن للشافعي أن يقصده.

بل إن اتساع اللسان العربي يمكن النظر إليه –من زاوية أخرى– بحيث يعطي مزية في عملية التفسير والبيان؛ لأن اتساع اللسان العربي يجعل المفسِّر أمام ثروة لغوية هائلة تسعفه في التفسير والبيان، ومن ثم لم يحتجِ المسلمون إلى ما احتاجت إليه الكنيسة مثلا من اللجوء للغات أخرى غير اللغة التي نزل بها الكتاب المقدس عندهم؛ للاستعانة بها على فهم المراد من الكتاب المقدس عندهم.

---

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ١٢

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق.

(٣) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق.

ومن ثم يكون قول د. نصر حامد : ((وإذا كان الشافعي لا يستطيع أن يدرك ما في تصوره للغة العربية من تناقض يؤدي إلى استحالة عملية التفسير، فما ذلك إلا لأنه كان يدافع عن نقاء اللغة العربية – وعن العروبة من ثم – من خلال إنكاره لوجود الدخيل في القرآن)). هو من قبيل : لزوم ما لا يلزم.

أما قول الشافعي باستحالة أن يحيط باللغة غير نبي فلا يفضي إلى استحالة تفسير القرآن كما زعم د. نصر؛ لأن ما عزب عن المفسر من الألفاظ يستطيع أن يعرفه من غيره، كما يفعل الشافعي كثيرا في نقله عن أهل العلم بالقرآن، وقد تقدم نقله تفسير الحكمة بالسنة عن جمع ممن يرضاهم.

كما أن بعض الألفاظ التي يجهلها المفسر هو عالم بما يرادفها غالبًا، على القول بالترادف الذي ينكره بعض الحداثيين؛ من أجل قطع الطريق على تفسير الحكمة بأنها السنة، كما تقدم عن المهندس محمد شحرور.

ومن الشواهد على ما تقرر هنا: أن عمر بن الخطاب عد الجهل بمعنى (الأب) في قوله تعالى: ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ۝ ﴾ [عبس: ٣١] غير ذي أثر، وأنه لا يضر المفسرَ أن يجهل بمعنى اللفظ طالما فهم أنه جاء في معرض الامتنان وسياق بيان نعم الله تعالى على عباده[(١)].

---

(١) عن ابن شهاب، أن أنس بن مالك رضي الله عنه، أخبره أنه سمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: ﴿ فَأَنۢبَتۡنَا فِيهَا حَبًّا ۝ وَعِنَبًا وَقَضۡبًا ۝ وَزَيۡتُونًا وَنَخۡلًا ۝ وَحَدَآئِقَ غُلۡبًا ۝ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ۝ ﴾ قال: فكل هذا قد عرفناه فما الأب؟، ثم نقض عصا كانت في يده فقال: هذا لعمر الله التكلف، اتبعوا ما تبين لكم من هذا الكتاب.
أخرجه الحاكم في المستدرك، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. المستدرك على الصحيحين: الإمام الحافظ أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار المعرفة – بيروت، بإشراف: د. يوسف المرعشلي، الكتاب مصور عن الطبعة الهندية، رقم: (٣٨٩٧)، (٢/ ٥١٤). جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠ م، (٢٤/ ٢٣١). وقد أورده البخاري مختصرا بلفظ: عن أنس، قال: كنا عند عمر فقال: «نهينا عن التكلف». صحيح البخاري، رقم: (٧٢٩٣)، (٩/ ٩٥). قال ابن حجر: "هكذا أورده مختصرا وذكر الحميدي أنه جاء في رواية أخرى عن ثابت عن أنس أن عمر قرأ فاكهة وأبا فقال ما الأب ثم قال ما كلفنا أو قال ما أمرنا بهذا. قلت: هو عند الإسماعيلي من رواية هشام عن ثابت وأخرجه من طريق يونس بن عبيد عن ثابت بلفظ: أن رجلا سأل عمر بن الخطاب عن قوله وفاكهة وأبا ما الأب فقال عمر نهينا عن التعمق والتكلف، وهذا أولى أن يكمل به الحديث الذي أخرجه البخاري، وأولى منه ما أخرجه أبو نعيم في المستخرج من طريق أبي مسلم الكجي عن سليمان بن حرب شيخ البخاري فيه ولفظه عن أنس "كنا عند عمر وعليه قميص في ظهره أربع رقاع فقرأ وفاكهة وأبا فقال هذه الفاكهة قد عرفناها فما الأب ثم قال مه نهينا عن التكلف". وقد أخرجه عبد بن حميد في تفسيره عن سليمان بن حرب بهذا السند مثله سواء، وأخرجه أيضا عن سليمان بن حرب عن حماد بن سلمة بدل حماد بن زيد وقال بعد قوله فما الأب ثم قال يا بن أم عمر إن هذا لهو التكلف وما عليك أن لا تدري ما الأب. وأخرج عبد بن حميد أيضا من طريق صالح بن كيسان عن الزهري عن أنس أنه أخبره أنه سمع عمر يقول =

وبناء عليه يبطل ما ادعاه د. نصر أبو زيد من أن الشافعي اضطر إلى صياغة نظرية السنة النبوية؛ للتقليل من استحالة تفسير القرآن.

وظاهرٌ أن د. نصر حامد يريد بهذا التفسير لصياغة نظرية السنة عند الشافعي أن يقطع الطريق على القول بوجود سنة تشريعية تسن أحكاما ليست في القرآن؛ لأن د. نصر يوهم القارئ بأن وظيفة السنة عند الشافعي تنحصر في القيام بما يعجز المفسر عن تحقيقه بواسطة اللغة، ومن ثم لا يبقى مجال لوجود وظائف أخرى للسنة غير مهمتها في تفسير القرآن.

ومما يؤكد صحة هذا التحليل: أن د. نصر حامد – في هذا المقام – يعبر بلفظ (التفسير) أو (فهم النص)، ويتحاشى التعبير –في هذا المقام– بلفظ (البيان) أو (البيان النبوي)؛ لأن (البيان) يعطي مدلولا أوسع من مدلول (التفسير)، ومن ثم يعطي للسنة وظائف أشمل من وظيفة تفسير القرآن، بالمعنى الضيق للتفسير، وهو ما يريد د. نصر والكتابات الحداثية نفيه.

ومن ثم يظهر تعسف د. نصر حامد أبي زيد في عده قول الشافعي باتساع اللغة مفضيا إلى استحالة التفسير، وزعمه أن الشافعي احتاج إلى صياغة نظرية السنة؛ لتقليل هذه الصعوبة.

***

فأنبتنا فيها حبا وعنبا الآية إلى قوله وأبا، قال كل هذا قد عرفناه فما الأب ثم رمى عصا كانت في يده ثم قال هذا لعمر الله التكلف اتبعوا ما بين لكم من هذا الكتاب. وأخرجه الطبري من وجهين آخرين عن الزهري وقال في آخره اتبعوا ما بين لكم في الكتاب، وفي لفظ ما بين لكم فعليكم به وما لا فدعوه. وأخرج عبد بن حميد أيضا من طريق إبراهيم النخعي عن عبد الرحمن بن زيد أن رجلا سأل عمر عن فاكهة وأبا فلما رآهم عمر يقولون أقبل عليهم بالدرة". فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة – بيروت، ١٣٧٩هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، (١٣/ ٢٧٠).

.

المبحث الثاني

دعوى الانحياز الإيديولوجي للقرَشية ومناقشتها

من أعجب الدعاوى التي تتعلق بممهدات عمل الشافعي في تأسيسه للأصول: الدعاوى التي تزعم أن عمل الشافعي في الرسالة هو حصيلة ظروف نشأته الشخصية، وتعصبه للقرشية التي ينتمي إليها مناهضًا اتجاهات أخرى في الثقافة، وهي الدعاوى التي رددها بكثرة د. نصر حامد أبو زيد، وتبعه عليها د. علي مبروك، وردد شطرا منها زكريا أوزون[1].

ومن أمثلة هذه الدعاوى العجيبة قول د. علي مبروك: إن اهتمام الشافعي بالأنساب قبل انشغاله بالفقه يعني أن وعي القبيلة قد ظل -من خلال التبلور المعرفي الأول- كامنًا يعمل عنده في خفاء من تحت رداء الشريعة[2].

وكانت الإشادة الحداثية بالشاطبي تتوازى مع هجمة شرسة على الشافعي الذي وُسم بأنه يكرس "الإيديولوجيا العربية"، وأن الشافعي "وهو يؤسس عروبة الكتاب كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجي ضمني في سياق الصراع الشعوبي الفكري والثقافي ... لقد انحاز إلى العروبة فقط، بل إلى القرشية تحديدا" [3]

الرد على هذه الدعوى:

الذي يظهر أن هذه الدعوى من الدعاوى التي يظهر فيها التعسف؛ فهل كان الاهتمام بالأنساب إلا من شيم العرب من قبل الشافعي؟!

وهل يستغرب من الشافعي -القرشي المطلبي- أن تكون له عناية بأنساب العرب وهو من أشرفهم نسبا، وأشدهم ولعًا بتحصيل ثقافة عصره، ومنها معرفة الأنساب، التي كانت تعد فرعا من فروع المعرفة التاريخية، وندبت إليها السنة النبوية؟![4]

---

(١) ينظر مثلا: د. نصر حامد أبو زيد: الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، ص (٩٧)؛ د. علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول.. مساهمة في نزع أقنعة التقديس (ص ٧٠).

(٢) ينظر مثلا: د. علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول، المرجع السابق، (ص ٨٣) بتصرف.

(٣) محمد جمال باروت: الاجتهاد بين النص والواقع ص ١١٢، أحمد الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، ص ٣٨٥

(٤) أحاديث وآثار في فضل تعلم الأنساب: عن أبي هريرة، رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم فإن صلة الرحم محبة في الأهل مثراة في المال منسأة في الأثر.

أخرجه الحاكم في المستدرك، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، رقم: (٧٢٨٤)، (٤/ ١٦١). وقال ابن حجر: " ورد في المرفوع حديث تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم وله طرق أقواها ما أخرجه الطبراني من حديث العلاء بن خارجة". فتح الباري، مرجع سابق، (٦/ ٥٢٧). وقال الألباني: صحيح. صحيح الجامع الصغير وزياداته: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني، المكتب الإسلامي، رقم: (٢٩٦٥)، (١/ ٥٧٠).

=

لقد كان الشافعي على دراية بألوان من الثقافات قد يراها البعض من قبيل الرفاهيات، فمثلا كان الشافعي على دراية بالرماية، وكان شغوفًا بممارسة هذه الرياضة، فكيف لا يعنى مثله بعلم الأنساب الذي كان العرب يعدونه من أرفع ألوان الثقافات التاريخية التي ترفع من قدر العارف بها، حتى إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه عُدَّ من مناقبه –التي أهلته لصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم في رحلة الهجرة– أنه كان على معرفة بأنساب العرب.

إذن فعناية الشافعي بالأنساب كانت هي المسلك المنطقي الذي يتوقع من حريص مثله على تحصيل شتى الثقافات التي يعرفها أهل زمانه، ويعنى بها أهل بيئته، ومن السخف البالغ رد عناية الشافعي بهذا اللون من الثقافة إلى تعصب الشافعي للقرشية، أو انحيازه الإيديولوجي لها، كما يحلو للبعض أن يطلق عليه!

يقول د. عبد المجيد الصغير نقلا عن د. حسن حنفي: ((وقد وُفِّقَ حسن حنفي إلى إبراز عورات وحدود مثل هذا **التعامل الإيديولوجي مع المشروع الأصولي عند الشافعي** خاصة كما مثله نصر حامد أبو زيد في كتيبه: (الشافعي والإيديولوجية الوسطية)؛ وهي عورات ثابتها الأكبر: **طغيان الإيديولوجيا وافتقاد العلم والموضوعية** . فالشافعي عند أبي زيد، كما يلاحِظ بحق حسن حنفي، هو محض إنسان مجرَّح ومخوَّن، لأنه ليس غير إنسان أموي سلطوي قرشي عروبي مناهض للعقل والاجتهاد ومرتزق! وهي **صكوك اتهام متولدة في الواقع عن اتهامات سابقة عممها أبو زيد على مجمل تاريخ الإسلام وعبر محطاته الكبرى التي نعتها بالتآمر منذ سقيفة بني ساعدة إلى الشافعي!** ويبدو لي أن أزمة أبي نصر مع التراث الإسلامي وتاريخ الإسلام ليست في الحقيقة إلا **إسقاطًا لأزمته مع بعض معاصريه** الذين يلاحقونه سياسيا ويطاردونه فكريا، فلم يجد بديلا للانتقام من خصومه غير **الحط من قيمة نماذجهم القديمة** ..! ونستطيع أن نقيّم هذه المواقف السياسية الإسقاطية في هذا العمل لأبي زيد بما وصفه به حسن حنفي عند قوله عنه: إنه "كتاب حجاجي يتعامل مع الشافعي باعتباره خصما ... يهدف المؤلف إلى إيقاع الشافعي في شر أعماله ... لم يبق للشافعي بعد ذلك كله ميزة واحدة، كل ما في الشافعي خطأ: فكره وحياته ووجوده،

عن جبير بن مطعم أنه سمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول على المنبر: "تعلموا أنسابكم، ثم صلوا أرحامكم، والله إنه ليكون بين الرجل وبين أخيه الشيء، ولو يعلم الذي بينه وبينه من داخلة الرحم، لأوزعه ذلك عن انتهاكه".
صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله، حقق أحاديثه وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، دار الصديق للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧ م، باب تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم، (٧٢/ ٥٣)، ص ٥٥.
عن ابن عباس؛ أنه قال: " احفظوا أنسابكم، تصلوا أرحامكم؛ فإنه لا بعد بالرحم إذا قربت، وإن كانت بعيدة، ولا قرب بها إذا بعدت، وإن كانت قريبة، وكل رحم آتية يوم القيامة أمام صاحبها، تشهد له بصلة؛ إن كان وصلها، وعليه بقطيعة؛ إن كان قطعها". صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري، (٧٣/ ٧٤)، ص ٥٦.

يا ليته مات قبل هذا وكان نسيا منسيا! لقد حمّل المؤلف الشافعي أوزار التاريخ، الماضي والحاضر ... واكتشف أنه كله من أوله إلى آخره أخطاء في أخطاء".

ذلك نموذج آخر من التقييمات الإيديولوجية لفكر الشافعي، **والتي لا تطلعنا على مقاصد مشروع فكر الشافعي بقدر ما توقفنا على أزمة صراعاتنا السياسية المعاصرة**، ولذلك لاحظ حسن حنفي أن نصر حامد أبا زيد بدا في هذا العمل أقرب إلى الفكر الشيعي والخارجي، فكر المعارضة السياسية التي يغيب فيها الحوار لصالح منطق (الفرقة الناجية) [(١)])).

وفي هذا السياق يقول د. عبد المجيد الصغير: ((وفي نفس سياق مثل هذه المراجعات النقدية كنا ننتظر من علي مبروك -بحكم تأخره في الزمن ومن خلال كتابه الصادر بعنوان: (ما وراء تأسيس الاصول)- أن ينأى في معالجته لإشكاليتي أصول الفقه وأصول الكلام الأشعري عن تلك النماذج التي **ركِبت الإيديولوجيا، وابتعدت عن الإنصاف العلمي**، وإذ بالكتاب المذكور يفقد استقلاليته ويسير على منوال أولئك الأسلاف، ويكرر ما قيل في حق الشافعي والأشعري منذ شاخت حتى الجابري، ثم يصيغ ذلك في عبارات هي أشبه بالقدح والتنقيص المجاني واتهام النوايا والمقاصد الذي قد يصل إلى رمي الأشاعرة -ومعهم الشافعي- بالشذوذ الفكري والشقاء الوجودي! [(٢)])).

وهكذا نلحظ تعسفا ظاهرا من القراءات الاستشراقية/ الحداثية في تسبيب رسالة الشافعي وردها إلى مقدمات شخصية لم تثبت تأديتها للمحتوى الذي تضمنته الرسالة الشافعية.

أضف إلى هذا: أن هذه التعميمات السطحية تتجاهل الكم الكبير من المعطيات الموضوعية التي يعزى إليها مشروع الشافعي في الحقيقة، ومنها: عبقريته الشخصية، وفصاحته المشهود بها من الجميع، ومتانة تكوينه العلمي والتربوي، وطوافه على مراكز العلم في عصره، وتحصيله لمعارف زمانه، وأخذه عن أئمة وقته، وبلوغه في العلوم والفنون مستوى قل من يبلغه، وخبرته بطبيعة الأزمات التي ثارت في عهده، والسبيل الأنجع للتعامل معها، كما ظهر في مسلكه الذي عمل على تقريب وجهات النظر بين أهل الفقه وأهل الحديث، وقدرته الهائلة على إدارة الحوار مع مختلف أطراف الأزمة، واستطلاع وجهات النظر مع الاستيعاب التام، والوقوف على مسافة واحدة من جميع الأطراف إلى أن يتبين له سبيل الحق فينحاز إليه مع صلاح نيته في طلب الحق، وسعيه في الجمع بين المسلمين على كلمة سواء.

---

(١) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، مرجع سابق، (ص ٣٠) نقلا عن: حسن حنفي، علوم التأويل بين الخاصة والعامة، قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد، مجلة الاجتهاد، العدد ٢٣، ص ٩-٩٥. وأحال أيضا إلى: عبد المجيد النجار، القراءة الجديدة للنص الديني: نقد المدرسة التأويلية الجديدة، دمشق، مركز الراية، ط ١؛ محمد الطالبي، ليطمئن قلبي، ج١، تونس، سراش للنشر، ط١، ص ٣٣- ٩٦.

(٢) المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة (ص ٣٠).

قال البيهقي في مناقب الشافعي:

((باب: ما جاء في صحة نية الشافعي، وجميل قصده في وضع الكُتُب ومناظرة من خالفه:

أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، وأبو عبد الرحمن السُّلَمي؛ قالا: سمعنا أبا محمد ابن يعقوب، يقول: سمعت الربيعَ بن سليمان المرادي، يقول:

سمعت الشافعي، يقول: ما ناظرت أحداً قطّ على الغَلَبة؛ وبِوُدِّي أنّ جَميع الخَلْق تعلّمُوا هذا الكتاب – يعني كتبه – ولا يُنسب إليّ شيءٌ منه.

وأخبرنا أبو عبد الله، قال: سمعت أبا العباس، يقول:

سمعت الربيع بن سليمان وسأله أبي: أسمعت الشافعي يقول: ما ناظرت أحداً على الغلبة إلا على الحق عندي؟ قال: نعم!

وأخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ، أخبرني أبو بكر بن عثمان البغدادي، قال: سمعت أبا عمر: محمد بن يوسف القاضي، يقول: سمعت أبا علي: الحسن ابن محمد بن الصباح، يقول:

قال الشافعي: ما ناظرت أحداً قط إلاّ على النصيحة.

وأخبرنا محمد بن عبد الله، قال: أخبرني الحسين بن علي، قال: حدثنا أبو محمد بن أبي حاتم، قال: قال الحسن بن عبد العزيز الجَرَوي المصري:

قال الشافعي: ما ناظرت أحداً فأحببت أن يخطئ، وما في قلبي من علم إلا وودت أن يتعلّمه كل أحد ولا ينسب إليّ.

أخبرنا أبو عبد الرحمن: محمد بن الحسين السلمي، قال: حدثنا أبو نصر: محمد بن علي بن طلحة المرْوَرُوذِي، قال: حدثنا أبو سعيد: أحمد ابن علي الأصبهاني، حدثنا زكريا بن يحيى السَّاجي، قال: حدثني محمد ابن إسماعيل، قال حدثنا حسين الكَرَابيسِي، قال:

قال الشافعي: ما كلَّمت أحداً قطّ إلا و لم أبال بَيَّنَ اللهُ الحقَّ على لساني أو لسانِه.

أخبرنا أبو عبد الرحمن السلمي، قال: سمعت علي بن عمر الحافظ الدارقطني، يقول: سمعت علي بن عبد الله بن الفضل بن عباس البزاز البغدادي، بمصر، حدثنا القاسم بن سعيد الفقيه، في الرّصافة، حدثنا أحمد بن خالد الخلال، يقول:

سمعت الشافعي، يقول: ما ناظرت أحداً علمت أنه مقيم على بدعة.

قلت: وهذا لأن المقيم على البدعة قلّما يرجع بالمناظرة عن بدعته، وإنما كان يُنَاظِر من يرجو رجوعَه إلى الحقِّ إذا بَيَّنَه له. وبالله التوفيق.

أخبرنا أبو عبد الرحمن السُّلَمي، أخبرنا عبد الله بن عَدِيّ الحافظ، إجازةً، قال: سمعت أبا بكر بن أبي حامد – صاحب بيت المال بمصر، يقول:

كنا في مجلس ابن الفُرَات وفي المجلس أبو موسى الضرير، وهو شيخ أصحاب الرأي، فقال ابن

الفرات: أسألك عن رجلين تُجِيبُني عنهما؟ ... فقال: هذا «يحيى بن أكثم» ولا ينكر علمه ومَحَلُّه من السلطان ما قد علمت حتى يُدْخله المأمون معه في دُوَّاجِ نَفْسه؛ صنَّفَ الكُتُب، ولا ينكر علمه وفصاحته ومعرفته؛ لا أرى يجتمع على قوله نفسان!

وهذا «الشافعي» وَافَى العراق ... وما له عند السلطان محل، وصنّف الكتب، وأرى ذكره كل يوم أعلى، والإجماع على قوله أكثر؟!

قال: فأطرق «أبو موسى» ساعة، ثم قال: أقول: إن «الشافعيَّ» أراد الله تعالى بعلمه فرفعه الله، و «يحيى بنُ أكثم» لم يرد الله بعِلمه، فلم يرفعه الله تعالى)) [1].

أفلم يكن الأولى رد علوم الشافعي إلى توافر مثل هذه الخصال التي يعز اجتماعها في رجل من الناس!

أضف إلى هذا أن مزايا القرشية كانت معلومة لدى العرب والعجم، وكتب فيها الكاتبون مقرين بها؛ لما تمتعت به قريش من خصال لم تجتمع في غيرها، ولما ورد في فضائل قريش من صحيح الأخبار.

ولله در الإمام البيهقي؛ إذ جعل قرشية الشافعي علَما على تضمن شخصيته لمزايا القرشية مع الزيادة عليها، و لم يفهم من اعتزاز الشافعي بقرشيته أي تعصب إيديولوجي مزعوم.

وفي هذا يقول البيهقي في مناقب الشافعي: ((باب: ما جاء في تخصيص قريش بالتقديم والاتباع، والتعلم منهم؛ لكثرة علمهم، ورجحان عقلهم، وقوة رأيهم، وما في بعضه من الإشارة إلى الشافعي، رحمه الله، لزيادة علمه من بين قريش بعد الصحابة، رضي الله عنهم، وانتشاره في مشارق الأرض ومغاربها، وانتفاع المسلمين به ... وقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم»[2] ...

قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم:

«انظروا قول قريش، واسمعوا قولهم، ولا تعملوا بأعمالهم»[3]

... عن جُبَيْر بن مُطْعِم؛ أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال:

«للقرشيِّ مثل قوة الرجلين من غير قريش»[4].

---

(١) مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ١٧٠-١٧٧) .

(٢) ((هذا جزء من حديث أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء: باب المناقب ٦/ ٣٨٥، ومسلم في كتاب الإمارة: باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش ٣/ ١٤٥١، والمصنف [يعني: البيهقي] في السنن الكبرى ٨/ ١٤١)). ينظر: مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ١٧) بالهامش.

(٣) راجع ما أورده ابن أبي حاتم في العلل ٢/ ٣٦٢ فقد صحح هذا الطريق. ينظر: مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ٢٠) بالهامش.

(٤) أخرجه أحمد في المسند ٤/ ٨١، ٨٣. وأخرجه الحاكم في المستدرك ٤/ ٧٢ وصححه على شرط البخاري =

وأخبرنا أبو عبد الله الحافظ، حدثنا أبو بكر بن إسحاق الفقيه، أنبأنا عمر بن حفص السَّدوسي، حدثنا عاصم بن علي، حدثنا ابن أبي ذئب بهذا، وقال: قال الزهري: وما أريد بذلك إلا نبل الرأي)) [1]

***

ومسلم، وأقره الذهبي، وأخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد ١٠/ ٢٦ عن أحمد وأبي يعلى والبزار والطبراني. ثم قال: ورجال أحمد رجال الصحيح. ورواية الحاكم: «للرجل من قريش من القوة ما للرجلين من غير قريش» ورواية أحمد: «أن للقرشي مثلي قوة الرجل من غير قريش». وقد أخرجه أبو نعيم في الحلية ٩/ ٦٤ بلفظ: «للقرشي مثلا قوة الرجلين». ينظر: مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ٢٢) بالهامش.

(١) مناقب الشافعي للبيهقي (١/١٧- ٢٢).

المبحث الثالث

نقد مفهوم البيان عند الشافعي، ومناقشته

عني المنظور التغريبي بنظرية البيان عند الإمام الشافعي باعتبار أن (البيان) هو المفهوم التأسيسي الذي صدر الشافعي به رسالته.

وفي هذا الإطار تحدث د. محمد عابد الجابري عن (تقنين البيان) عند الإمام الشافعي، حيث تحدث **الجابري** عن خطورة النتائج التي كانت ستترتب لو استمر الصراع بين أهل الحديث وأهل الرأي، وأهمية عمل الشافعي في وضع قواعد يراعيها الجميع تضع حدا للحاجة إلى وضع الحديث، وتقف بالرأي عند حدود معينة واضحة (تقنين الرأي)، وربط القياس بمثال سبق، فلقد كان [الشافعي] ذا عقل من تلك العقول التي تريد أن تفرض النظام في كل شيء.

وجزم **الجابري** بأن ميل الشافعي لعقلية التقنين هذه قد استمده من علماء اللغة الذين كان لهم تجربة مشابهة في تقنين اللغة انطلاقا من أصول واضحة محددة تمكن من إغلاق النسق اللغوي إغلاقًا محكما، ولا تسمح بأي جديد إلا ذلك الذي يجد له أصلا داخل النسق، وأن الجامع بين التجربتين هو (تقنين البيان)، فعلماء اللغة عملوا على تقنين البيان على مستوى المبنى، والشافعي عمل على تقنين البيان على مستوى علاقة المبنى بالمعنى، وفي النص الديني الأساسي، ويكون ذلك طريقا ملكية إلى جعل حد للفوضى الضاربة أطنابها في مجال التشريع(1).

من العبث إذن البحث في المنطق اليوناني أو في الطب والتنجيم عن السلطة المرجعية التي اعتمدها الشافعي في عمله. إن الرسالة ذاتها تحيل منذ الصفحات الأولى إلى السلطة المرجعية الموجهة لها. إن الأمر يتعلق أساسًا بالعمل داخل دائرة (البيان العربي) وليس خارجها. ولذلك كانت الخطوة الأولى هي التساؤل: (كيف البيان)؟(2).

وفسر الجابري البيان المقصود في كلام الشافعي بأنه الخطاب القرآني الذي نزل بلغة العرب ووفق أساليبها في التعبير والإفصاح. والهدف تقنينه، أي: تحديد علاقة المبنى بالمعنى فيه انطلاقا من أن البيان أصول وفروع، وأن العلاقة بين الأصول والفروع تضبطها المعرفة باللغة العربية، وأن التباس هذه العلاقة وتشعبها إنما يحصل عند من يجهل لسان العرب، أما مجال الاهتمام فمحصور في دائرة الشريعة، دون العقيدة، وإن كانت التحديدات المستخرجة من الخطاب القرآني نفسه ينسحب أثرها على المجالين معا(3).

---

(1) تكوين العقل العربي، المرجع السابق، ص ١٠١- ١٠٣

(2) تكوين العقل العربي، المرجع السابق

(3) وكان الجابري قد نقل عن محمد حميد الله في مقدمته الفرنسية لكتاب التمهيد لأبي الحسين البصري قول محمد =

غير أن الجابري استند هنا لحجة متهافتة، وهي تشابه التسمية بين رسالة الشافعي وكتاب سيبويه، حيث إن الشافعي كان يسمي رسالته بـ(الكتاب)، واعتبر الجابري هذا مستندا للعلاقة بين مشروع الشافعي ومشروع سيبويه[1]، وهو مستند ظاهر التهافت.

لكن غالبا ما يتناول الخطاب الاستشراقي/ الحداثي نقد نظرية البيان عند الشافعي في إطار النقد الاستشراقي/ الحداثي لمباحث السنة عند هذا الإمام، وكأن هذا الخطاب يرى في البيان النبوي الذي تكفلت به السنة ذروة سنام البيان الشرعي، ومن ثم لم يتعامل الخطاب الاستشراقي/ الحداثي مع (نظرية البيان عند الشافعي) بوصفها مبحثا لغويا. ومع هذا آثر البحث تناول القضية في هذا الفصل المعقود لمباحث دلالات الألفاظ عند الشافعي؛ نظرا لأن نظرية البيان انشعبت أساسا من نظرية اللغة[2]، فضلا عن أن تصور الشافعي للغة قد تعرض للطعن من قبل بعض هذه الكتابات -كما تقدم عن د. نصر حامد أبي زيد- بسبب فهم خاطئ لطبيعة العلاقة بين اللغة وبين السنة والنص في أصول الشافعي، ولعل النظر في البيان عند الشافعي -في إطار تصور اللغة عند الشافعي- يفيد في تصحيح هذا الفهم الخاطئ، وإعادة هذه العلاقة إلى موضعها الصحيح.

يقول الباحث المغربي مولاي أحمد صابر: ((يعتبر الشافعي أول من قعّد لمفهوم البيان في مجال الثقافة الإسلامية من خلال كتاب" الرسالة"؛ إذ جعل للبيان خمس درجات:

.١-بيان لا يحتاج إلى بيان وهو "ما أبانه الله لخلقه نصا."

.٢-بيان في بعضه إجمال، فتكفلت السنة ببيان ما يحتاج منه إلى بيان.

.٣-بيان ورد كله في صورة المجمل، وقد تولت السنة تفصيله.

.٤-بيان السنة، و هو ما استقلت به هي نفسها، ومن الواجب الأخذ به؛ لأن الله " قد فرض في كتابه طاعة رسوله (ص) والانتهاء إلى حكمه، " فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل".

.٥-بيان الاجتهاد، و يؤخذ بالقياس على ما ورد فيه نص من كتاب أو سنة

تكشف لنا هذه المستويات من درجات البيان عن الأهمية المحورية التي تأخذها السنة في العملية البيانية عند الشافعي، فالسنة تستحوذ على كل مستويات البيان إلى درجة يصح فيها القول: لا بيان إلا مع السنة، والواقع أن تكريس السنة شريكة في المصدر كما في الجوهر للكتاب، وبالتالي في الأهلية التشريعية، يقوم لكل مشروع الشافعي في الرسالة مقام العمود الفقري، وكل ما يتبقى من كتاب

حميد الله: إن علم الأصول يعد ((أول محاولة في العالم لإنشاء علم للقانون متميز يمكن تطبيقه في دراسة قانون أي بلد وفي أي عصر)). تكوين العقل العربي ص ١٠٣

(١) تكوين العقل العربي، المرجع السابق.

(٢) ينظر: بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مرجع سابق، (ص ٢٣- ٢٤)؛ حيث اعتبر أن أبحاث البيان عند الشافعي كانت تطويرا لمباحث اللغويين في أساليب الدلالة اللغوية.

الرسالة بعد ذلك هو محض تفاصيل ولحم لكسوة ذلك العظم، لقد أفلح الشافعي في وضع أصل لعملية البيان تدور في إطاره و لم تنفك عنه أبدا كما أراد لها، فالأصل غالبا ما يتفرع عنه فرع. وكثيرا ما يدور الفرع في دائرة الأصل ولا يخرج عنه في أي شيء، وتكون العلاقة بينهما، في هذه الحال، علاقة اتباع بدل إبداع، ومن ثمّ، فالشافعي يعرف البيان بقوله: "البيان اسم جامع **لمعاني** مجتمعة الأصول متشعبة الفروع" فعملية جلب المعنى مقيدة بأصول ثابتة لا تخرج عليها العملية البيانية، ومن المعلوم أن هذا الهيكل الذي وضعه صاحب الرسالة، للعملية البيانية، قد تحول إلى أصل بنيت عليه أصول الفقه، العلم الذي يتوسل به لفهم الشريعة، فلم يخرج جمهور علماء الأصول عن الأصل الذي وضعه الشافعي في كتابه الرسالة، الكتاب الذي تحول بحق إلى أصل، بني عليه علم الأصول كله، وربما أن هذه هي أهم المعيقات التي تعيق هذا العلم اليوم عن أية محاولة تجديدية، إذ يعد الخروج على ما قرره الشافعي بمثابة هدم لعلم الأصول من أصله. بعد كل هذا يحق لنا القول: إن ما أسس له الشافعي وكل من سار على دربه في موضوع البيان، لا ينسجم مع السياق الكلي والمنهجي للآيات القرآنية، ومن ثم فالشافعي رحمه الله قد خط مسلكا من التفكير أفضى إلى الحد من دور القرآن في العملية البيانية، سواء تعلق الأمر بالأحكام التي جاء بها، أو تعلق الأمر بكل المواضيع والقضايا التي عرضها من خلال آياته وسوره)) [١].

الرد على هذه الدعوى:

بالتأمل يظهر للباحث أن من بواعث الخطاب الاستشراقي/ الحداثي على نقد مفهوم البيان عند الشافعي: أن البيان في نظرية الشافعي أفضى إلى دعم حجية السنة والإجماع ومكانتهما التشريعية[٢]، الأمر الذي يمثل خطرا على المشروع الاستشراقي/ الحداثي الساعي في تقويض ما أسموه بـ(سلطة النص)، وهي –أي: نظرية البيان عند الشافعي- تقف حجر عثرة أمام ما تحرص عليه القراءات الاستشراقية/ الحداثية من (سيولة التفسير) التي تفتح المجال لتأويل النص بلا قاعدة صلبة تحفظ للنص قداسته وثباته الدلالي.

وأما الدعاوى التي تضمنها النص المتقدم عن الباحث الحداثي مولاي أحمد صابر .. فبالتأمل في هذه الدعوى والنص المتقدم ذكره يتبين لنا أن هذا نص عجيب؛ لأن صاحبه يجعل من خدمة الشافعي للنص القرآني –بوضع قواعد لتفسيره، واستخراج هذه الثروة الهائلة من المعاني والأحكام منه- تقليلا من "دور القرآن في العملية البيانية" كما قال الكاتب.

---

(١) مدلول البيان بين البنائية القرآنية وبين ما قال به الشافعي، مقال منشور على موقع (مؤمنون بلا حدود)، بتاريخ ١٨ يونيو ٢٠١٣، على الرابط:

https://www.mominoun.com/articles

(٢) بنية العقل العربي، المرجع السابق.

والأعجب أن الكاتب أطلق هذه الدعوى العريضة دون أن يبين لنا كيف أدى عمل الشافعي إلى ما زعمه من الحد من دور القرآن في عملية البيان، وهي سمة بارزة في الكتابات الاستشراقية/ الحداثية: أنها تطلق دعاوى عريضة تنطوي على اتهامات كبيرة لعلوم وأعلام الإسلام ثم تترك القارئ حائرا لا يدري وجه الصلة!

وقد جعل الفيلسوف وعالم الاجتماع البولندي زيجمونت باومان "السيولة" أبرز السمات المميزة لمرحلة ما بعد الحداثة التي يعيش فيها العالم الآن[١]، ولا أرى مسلك التأويل الاستشراقي/ الحداثي -في فتح باب التأويل على مصراعيه بلا ضابط- إلا صورة من صور السيولة التي تحدث عنها أمثال زيجمونت باومان ود. عبد الوهاب المسيري، وهي أيضا نمط من أنماط علمنة الفكر وعلمنة الدين التي تحدث عنها د. عبد الوهاب المسيري في المجلد الثاني من موسوعته القيمة (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة)[٢] .

كما أن مسلك التغريبيين في فتح باب التأويل على مصراعيه بلا ضابط؛ هو صورة من صور السيولة التي تحدث عنها زيجمونت باومان[٣]، وهي أيضا نمط من أنماط علمنة الفكر وعلمنة الدين التي تحدث عنها د. عبد الوهاب المسيري[٤] .

ومن لطائف "الموافقات" أن صاحب "الموافقات" يعبر عن هذه الظاهرة -التي لاحظها على أهل الأهواء في زمانه- بتعبير يقارب "السيولة"؛ إذ يقول:

((ومن نظر إلى طرق أهل البدع في الاستدلال عرف أنها لا تنضبط، لأنها **سيالة** لا تقف عند حد، وعلى كل وجه يصح لكل زائغ وكافر أن يستدل على زيغه وكفره حتى ينسب النحلة التي التزمها إلى الشريعة)) [٥]

وبهذا يؤول أمر هذه القراءات إلى ما يمكن أن نسميه بـ(سد باب البيان)، وانفتاح النص على كل معنى يراد تفسير النص به[٦]، ولو كان يفضي إلى إبطال أحكام الشريعة وعلى الضد من المعنى الذي سيق النص لأجله.

وهذا المسلك نابع من تبني القراءات الحداثية لفكر ما بعد الحداثة في تصوره لطبيعة اللغة والعلاقة بين الدال والمدلول، وفكر ما بعد الحداثة (التفكيكي) يصدر عن الإيمان بأن العلاقة بين

---

(١) راجع مثلا: الحداثة السائلة، ص ٣٣.

(٢) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (٢/ ٣٣-٤٥).

(٣) الحداثة السائلة، ص ٣٣.

(٤) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المرجع السابق، (٢/ ٣٣-٤٥).

(٥) الاعتصام، ١/٣٦٣.

(٦) وعبر بعضهم عنه بعبارة: (النص رياضيا يساوي عدد القراء). مآلات الخطاب المدني، ص ١٤٠

الدال والمدلول (الكلمة ومعناها، أو الاسم والمُسمَّى) علاقة عشوائية مترهلة، ولذا فاللغة ليست أداة جيدة لتوصيل المعنى أو التواصل بين الناس، وكأن الكلام حبر على ورق: حادثة مادية قد لا تحمل مدلولاً يتجاوز وجودها المادي، بل هو كسائل أسود تناثر بطريقة ما على صفحة بيضاء.

ويواكب هذا إدراك الإنسان الغربي أن كل أشكال اليقين داخل منظومته الحضارية قد تهاوت بتهاوي المنظومات والمرجعيات المعرفية الأخلاقية والإنسانية، الإيمانية وغير الإيمانية، ولذا فالواقع الخارجي لا يمكن الوصول إليه، ولا يمكن تصنيفه أو ترتيبه، فهو لا مركز له ولا يمكن الحكم عليه ولا يمكن محاكمته. ولذا لا يبقى إلا الشيء في ذاته، فيصبح هو نفسه دالاً ومدلولاً وهو مرجعية ذاته [1].

ويستخدم دعاة ما بعد الحداثة كلمة «قصة» بدلاً من كلمة «رؤية» أو «نظرية» لأن الرؤية والنظرية إذا كانت مجرد قصة، فهي إذن نسبية ولا تشير إلى ما هو خارجها (تماماً مثل النظام اللغوي) . ولا شك في أن محاولة تأسيس نظرية (عامة) على أساس القصة (الخاصة) هو من قبيل العبث، إذ لا يمكن التعميم من الخاص. فكل النظريات قصص، ومن ثم فالحقيقة الدينية بل الإنسانية غير ممكنة، والمعرفة أمر غير وارد، ولا يوجد أساس لكتابة تاريخ عام، ولا توجد نظرية للكون، ولا توجد حدود إنسانية شاملة ومشتركة؛ ولكن توجد جزر من الحتمية والحرية، والمعرفة كلها مرتبطة بمواقع محلية مختلفة داخل إطار لغوي وتفسيري خاص، ولا يبقى أمامنا سوى القصص الصغرى التي لا تتجاوز شرعيتها ذاتها. فهي (كالنظام اللغوي) مغلقة على نفسها تماماً وتمنح صاحبها يقيناً خاصاً عالياً ولكنها لا تجيب عن أية أسئلة كبرى نهائية أو كلية[2].

يقول محمد أركون: ((القرآن نص مفتوح على جميع المعاني، و لا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يُغلقه، أو يستنفذه بشكل نهائي أو أرثوذكسي))[3].

إذن فهذه القراءات قائمة أساسا على مخاصمة (نظام البيان) في العلوم الإسلامية، والأولوية فيها لضرب مواطن القوة في العلوم الإسلامية التي قامت لخدمة النص الديني واستخراج ما فيه من معانٍ وأحكام ومعارف تعكس الثراء العلمي والمعرفي لهذا النص، وهو الثراء الذي يشكل الخطر الأكبر على الفلسفة الاستشراقية العلمانية؛ لأن ثراء النص يثبت حتمية اتساع مجال العمل بالدين واستحالة إقصائه، كما هو المبدأ الأساسي في الفلسفة العلمانية.

ولهذا يركز البناء المعرفي الاستشراقي على محاولة تقويض كل إمكانية وكل أداة تدعم اتساع مجال النص وتثبت ثراءه ودوام عطائه، وعلى رأس هذه الأدوات ما يمكن أن نسميه بـ(أدوات

(١) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (٧/ ١٨٥).

(٢) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المرجع السابق.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: ١٤٥ .

البيان) وهي العلوم والمعارف والأدوات العلمية التي تفسر النص وتبين ما يحتويه من المعاني والأحكام والهدايات المتجددة، وعلى رأس هذه الأدوات: علوم اللغة والحديث وأصول الفقه.

ولهذا وجدنا محور الدراسات الاستشراقية والعلمانية هو ضرب كل قاعدة تحافظ على وجود نظام محكم للتعامل المنضبط مع النص؛ حتى يبقى مجال التعامل مع النص فوضى فيقول كل واحد ما يريد وينسب كلامه (الذي هو في الواقع أهواؤه) إلى الدين ونصوصه، فتنقلب الزندقة إلى دين مشروع، ويفقد الناس الثقة في النصوص، وهي الظاهرة التي سماها الفقهاء (ارتفاع الأمان عن نصوص الشريعة)، أو (فقد الثقة بألفاظ الشريعة) بتعبير الغزالي سالف الذكر.

وبهذا وجدنا (البنيان المعرفي الاستشراقي-العلماني) يهدف أساسا إلى (سد باب البيان) ليبقى النص الإسلامي بلا بيان يشفي الغليل، وينفتح المجال لكل تأويل وأي تفسير، فيقول من شاء ما يشاء، ويستخرج من النص ما يريد، ويكون النص مطية لكل هوى(1).

ولهذا يعمل التأويل الاستشراقي على تحطيم كل أدوات البيان النقلية والعقلية؛ فيبدأ بالسنة باعتبارها البيان الرئيس للنص القرآني، وكذا ينكر الإجماع؛ إذ يتوقف عليه بيان بعض الأحكام الشرعية التي لم يرد النص فيها، فيبين الإجماع المعنى المراد من احتمالات النص؛ مثل (تقديم الوضوء على الصلاة)، وبديهي أن يستهدف علم الأصول باعتباره من أهم أدوات البيان.

ويتحصل من هذا تكسير وتحطيم كل وسيلة لبيان مراد الحق من الخلق، ويتسع المجال لتلاعب كل متلاعب، وعبث كل عابث

يقول أستاذنا **الدكتور محمود عبد الرحمن**: ((الطعن في الأصول يؤدي إلى توسيع دوائر الخلاف بين المسلمين، ورفع روح التسامح بينهم، فيتهاجرون فيما لا يقتضي التهاجر ... وقواعد الاستنباط هي أيضا منهاج دقيق للتفكير السديد، فهي تكسب الناظر فيها ملكة التفكير الصحيح السليم، وتبرز عوج تفكير كثير من الناس وسوء تناولهم للقضايا العلمية وخلل منهاجهم، وضعف حيادهم العلمي... ومهما يكن من أمر فلا بد في النهاية من قواعد ينتهي إليها النظر والفكر، وإلا دار الناس في دائرة مفرغة، أو سار بهم الوهم إلى ما لا نهاية له وهذا باطل في البحث والنظر ... فالطعن في الأصول هدم للقواعد التي ينتهى إليها عند النظر، وإذا انهدمت فلا يقر للنظر والتأمل قرار، وهذا هدم لأولى قواعد التفكير والبحث العلمي)) (2).

وعلى هذا الأساس زعمت القراءات الاستشراقية/ الحداثية أن قراءة النص تمثل إعادة تأسيس للنص، وأنها جزء من صناعة معنى النص، وبالتالي يتعدد معنى النص بتعدد القراءات.

---

(١) يقول د. حسن حنفي: ((لكل إنسان الحق في فهم الوحي وتأويله كما يشاء))، رسالة في اللاهوت والسياسة، مقدمة د. حسن حنفي، (ص: ١٦).

(٢) تاريخ علم الأصول (ص ٦-٧)، القاهرة، دار اليسر، ط الأولى.

ومن المعلوم وجود الفرق بين هذه الرؤية الحداثية وبين اختلاف الفقهاء في تفسير بعض النصوص؛ لأن اختلاف الفقهاء يرجع إلى حمل النص ذاته لألفاظ تحتمل أكثر من معنى، أما لو كان اللفظ غير قابل للتأويل فلا يكون الخلاف في التأويل، أما القراءات الاستشراقية/ الحداثية فتجعل كل نص قابلا للتأويل بحسب تعدد القراءات. وهناك فرق آخر هو أن القراءات الحداثية لا تجعل للنص دلالة ذاتية؛ بمعنى أن النص في ذاته يخلو من أي دلالة قبل أن يقرأ؛ لأن الدلالة الذاتية تلغي مشاركة القارئ في صناعة المعنى، أما المنهجية الإسلامية فهي تنطلق من أن للنص دلالة ذاتية يدل عليها مهما تعددت القراءات. ومن هنا ندرك أن التأويل الاستشراقي الحداثي يعيد إحياء التأويلات الباطنية (الغنوصية)[1] التي لا تستند إلى أي ضوابط، وتفتح المجال لتأويل النص وفقا لهوى القارئ، وبهذا يؤول الأمر إلى ما أشرنا إليه سابقا من (سد باب البيان).

وخطوة تحطيم أدوات البيان ليست نهاية المطاف، بل هي بداية لمتتالية تأويلية تنتهي بتفريغ النص من مضمونه، وتجريده من قداسته، بحيث لا يبقى بعد ذلك تمايز بين كلام المخلوق وتفسيرات أصحاب هذا التأويل العبثي، وهذا ضرب من ضروب علمنة النص الديني التي تؤدي إلى تجريد النص المقدس من قداسته، وتحويله إلى مطية لكل صاحب هوى يستغلها لينصر بها هواه[2].

---

(١) أشار د. المسيري إلى الدور الذي قامت به التيارات الغنوصية (الباطنية) في تقويض النص المقدس عند اليهود، واهتم –على نحو خاص– بطائفة (القبالاه) الغنوصية ودورها في إفساد اليهودية وتقريبها من النموذج العلماني الشامل. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ٨٤). أقول: ومن شأن تغلغل التأويلات العلمانية إفساد الفكر الديني كما أفسدت التأويلات الباطنية اليهودية وقربتها من النموذج العلماني الحلولي.

(٢) اتجهت هذه الحركة في البداية إلى تطبيق المناهج النقدية على التوراة والإنجيل وتاريخ العقائد، مما أدى إلى الحط من قدرها والنظر إلى الله (تعالى) على أنه ليس فوق الوجود المادي. انظر: Modernism: in the new Columbia Encyclopedia , Columbia University Press , U S A , ١٩٧٠ , P١٨٠١ ويشير جون بوتي في الموسوعة الأكاديمية الأمريكية إلى أن هذا مصطلح [الحداثة] قد استخدم في العصر الحديث لنقد الدين بصفة عامة انظر: John Booty , Modernism in Academia American Encyclopedia , Arete Publishing Comp Inc , Princeton , Newjersey , ١٩٨٠ , P ٤٩٠ وبأمثال هذه المفاهيم التي نقلها الحداثيون العرب من الغرب شنوا هجومهم الحضاري على الإسلام مفترضين عن جهل تصادم الإسلام مع العلم كالحال في بلاد الغرب، فراحوا يقيّمون ويعدّلون في الإسلام والوحي والرسالة وفق أهوائهم، ومن أبرز المعاصرين الذين حملوا على عاتقهم هده المهمة: د. (حسن حنفي) أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة، حيث دعا د. حسن حنفي إلى إخضاع القرآن للنقد وللمنهج النقدي مثلما فعل (سبينوزا) مع التوراة والإنجيل، رافضاً تفسير قوله تعالى: [إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ] بمعنى أنه حفظ للنص، متهماً النظرة القائلة بأن معنى الآية حفظ للنص الحرفي المدون بأنها نظرة (لاهوتية صرفة تهرب من –النقد– وتلجأ للسلطة الإلهية). انظر: أحمد إبراهيم خضر، وقفات مع اليسار الإسلامي، مجلة المجتمع عدد ٩٠١ وما بعده ١٧ جمادي الآخرة ص ١٤٠٦/ ٤ ٢ يناير ١٩٨٩، وعن رفض الحداثيين العرب (لله) و (للدين) وتشبثهم بالفكر العلماني والنظر إلى الإنسان على أنه محور الوجود وليس الله، يقول كمال أبو ديب: (الحداثة =

يقول د. عبد الوهاب المسيري في بيان أشكال علمنة الدين: ((يمكن إشاعة النموذج العلماني من خلال ديباجات دينية (الإله في القلب- الإله يعرف بالعقل وحسب- الإله هو الطبيعة)، بل يمكن توليد النماذج المعرفية والأخلاقية العلمانية التي تدور في إطار المرجعية المادية من داخل النسق الديني نفسه، كما فعل اسبينوزا، وكما يفعل بعض العقلانيين الماديين في العالم العربي عن وعي أو عن غير وعي. ومن أهم أشكال علمنة الدين: أن الخطاب الديني يفقد بعده المركب المجازي (باعتبار أنه خطاب يتعامل مع عالم الشهادة والغيب، والمحسوس والمجهول، وما نعرف وما لا نعرف)، فتظهر التفسيرات الواحدية (الحرفية[(١)] أو

انقطاع معرفي؛ ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث في كتب ابن خلدون الأربعة أو في اللغة المؤسساتية والفكر الديني وكون الله مركز الوجود، الحداثة انقطاع؛ لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر، والفكر العلماني، وكون الإنسان مركز الوجود). انظر: كمال أبو ديب، الحداثة، السلطة، النص، مجلة فصول مجلد ٤ عدد ٣ عام ١٩٨٤ ص ٣٧، بواسطة: مجلة البيان (٤٣/ ٩)، بتصرف.

(١) [التفسير الحرفي Literalist Interpretation : «الحرفية» في التفسير هي أن يصر المؤمن بكتاب مقدَّس على أن نصوص هذا الكتاب معناها واضح وبسيط ويحمل رسالة مباشرة صريحة (مثل القاعدة العلمية أو اللغة الجبرية) يمكن التوصل إليها مباشرةً دون اجتهاد كبير أو إعمال عقل، ولذا لا بد من التمسك بحرفية النص. وعادةً ما يؤمن الحرفيون بأن ما جاء في كتابهم المقدَّس يتحقق حرفياً في الواقع الإنساني والتاريخي والمادي، وأن الأحداث التاريخية والحقائق العلمية تتفق تماماً مع ما جاء في النص المقدَّس. كما أنهم يرون أن المجاز في الكتاب المقدَّس ليس مجازاً دائماً وإنما واقع حقيقي مادي. وبهذا المعنى نجد أن التفسير الحرفي لا يختزل الواقع وحسب، ولا النص المقدَّس وحسب، وإنما كليهما، فهو يلغي المسافة بينهما تماماً ويلغي ثنائية النص والواقع، فيختزل الواقع المادي للنص المقدَّس (المتجاوز للعالم المادي) كما يختزل النص المقدَّس للواقع المادي، وتزداد الدائرة ضيقاً واتساعاً حسب أهواء المفسر. هذا على عكس الأصولية، وهي العودة إلى الأصول الأولى كما تتبدَّى في النصوص المقدَّسة وفي ممارسات الأولين والصالحين واجتهادات الفقهاء، وهذه الأصول بمنزلة الكل الذي ينتظم الأجزاء جميعاً، وهي بمنزلة الجذر الذي تتفرع عنه كل الاجتهادات، وهي القيمة الحاكمة والركيزة النهائية للنسق الديني. وهذه الأصول، لأنها «الكل» و «الجذر» و «القيمة الحاكمة»، تشكل الإطار العام لعملية اجتهاد مستمرة في كل عصر يقوم بها عقل المؤمن المفسِّر المجتهد بالعودة إلى النص المقدَّس وفي إطار مرجعيته. وهذا يعني أن الاجتهادات التي يصل إليها الإنسان ليست هي نفسها النص المقدَّس (رغم أنه يظل المرجعية النهائية) وإنما تتراوح في قربها وبعدها عنه، ومن هنا ضرورة تجديد الاجتهاد، الذي ينطلق من النص ويعود إليه.

والتفسير الحرفي يستند إلى نموذج معرفي كامن، فالنص المقدَّس ليس كلام الإله الذي تم التعبير عنه من خلال لغة مجازية مركبة تشير إلى المطلقات المتجاوزة: الأمر الذي يعني انفصال الدال (المحسوس) عن المدلول (المتجاوز)، وإنما هو تَجسُّد مباشر للإله في العالم، بل هو الإله نفسه، وهو ما يعني اندماج الدال (المحسوس) بالمدلول (المتجاوز) واختفاء المسافة بينهما. وهذا يعني في واقع الأمر إنكار ثنائية المخلوق والخالق، وثنائية الدال والمدلول، وثنائية النص والواقع، الأمر الذي يعني محو ثنائية المطلق والنسبي، والتاريخي والأزلي. وإنكار مجازية اللغة تعني -في واقع الأمر- إنكار تَنَزُّه الإله عن العالم، ومحاولة فرض الواحدية عليه، ولذا يصبح التاريخ المقدَّس -الذي ورد في الكتاب المقدَّس- تصوُّراً مادياً مباشراً (صورة طبق الأصل من الواقع) آخذاً في التحقق الآن (ولذا لا يمكن الاجتهاد في التفسير)، وكل ما ورد في النص المقدَّس يتحقق حرفياً في الواقع التاريخي والطبيعي، ولذا فالتاريخ المقدَّس (المطلق) يصبح التاريخ الإنساني (النسبي)، والحقائق التي وردت في النص المقدَّس تصبح حقائق علمية، وكلام الإله المتجاوز يصبح قوانين الحركة. ورغم الاختلاف الظاهر للتفسير الإشراقي عن التفسير الحرفي فإن ثمة تلاقياً بينهما على مستوى النموذج الكامن. فالمفسر الحرفي يجتزئ فقرة ما من النص المقدَّس ويعزلها عن النموذج الكامن فيها والرؤية العامة، ثم يلوي بعد ذلك عنق النص، ويوظفه بالطريقة التي تعن له، أي إنه يفرض عليه أي =

الإشراقية[(١)] الأيقونية[(٢)]) التي تفترض أن المجتهد (المكشوف عنه الحجاب) يعرف المعنى الكامن من خلال عملية تأويل إشراقية، حيث يصبح التفسير مرجعية ذاته دون عودة للمعنى الواضح للنص، أو يكون التاريخ موضع التحقق الحرفي الكامل للغيب في الزمان(٣)، أو يصبح معنى النص المقدس قابلا للاكتشاف بالعودة إلى حوادث التاريخ والاكتشافات العلمية (تفسير الدين بالعلم)، الأمر الذي يعني تبعية النص المقدس لحوادث التاريخ المادية وقوانين الطبيعة)) (٤)

وقد أشار د. المسيري في موضع آخر إلى أن هذا المسلك في التأويل السيال هو من مسالك الربوبيين(٥) الذين انتهوا إلى توحد الإله مع الطبيعة بعد أن أدى مهمته (الخلق) بزعمهم، وأنكروا الوحي والنبوات وإبطال فائدة الكتب المقدسة بالنسبة للنخبة المثقفة التي تستطيع أن تصل للحقيقة بعقلها المستنير، وقالوا بوحدة الأديان وتساويها، وأن جوهرها ما أسموه بالدين الطبيعي، أو: دين

معنى، إذ إن المفسر الحرفي قد تحرَّر تماماً من القيود الأخرى التي يفرضها عليه النص المقدَّس من خلال معناه الكلي، فيرى أن هذه الفقرة نبوءة بهذه الحادثة التاريخية، وهذه الجملة صياغة لقانون طبيعي تم اكتشافه مؤخراً. وهذا لا يختلف كثيراً عن التفسير الباطني، فالمفسر الباطني يفرض أيضاً على النص المقدَّس المعنى الذي يراه. وإذا كان المفسر الحرفي يجتزئ فقرة واحدة ويؤسس رؤيته عليها، فالمفسر الإشراقي يأخذ كلمة واحدة ويكتشف معناها الرقمي ويستخلص منه المعنى «الحقيقي».

وقد يُقال إن المفسر الحرفي لا يكتفي بحرفية النص، وإنما يذهب إلى الواقع التاريخي أو العلمي، ومن ثم فهو لا يفرض رؤيته هو. ولكن ما يحدث هنا أن المفسر الحرفي يتأرجح بين التمركز حول الموضوع والتمركز حول الذات (على عكس المفسر الباطني المتمركز تماماً حول الذات). موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١٠/ ٨٥).]

(١) [المعرفة الإشراقية هي: المعرفة الحاصلة من خلال الحدس والإلهام والتخيل وحسب، ويقابلها المعرفة العقلية. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ٢٢٦)].

(٢) [«الأيقونة»، باليونانية «آيكون»، بمعنى «صورة» أو «تمثيل»، ومنها: «التأيْقُن» بالنحت. وفي السياق المسيحي تشير كلمة «أيقونة» إلى «لوحة» أو «رسم بارز» (بالفرنسية: با رليف bas-relief) أو "لوحة فسيفسائية للمسيح أو العذراء (وأحياناً أحد القديسين). وكانت الأيقونات تُعتبَر أداة مساعدة أو وسيطاً للعابدين حتى يمكن للشخص المقدَّس"، المصوَّر في الأيقونة والمتجسِّد فيها، أن يستمع لدعواتهم. وفي الفلسفة الحديثة يرى بيرس أن هناك علامات ثلاثاً: الشاهد «إندكس index» (وهو الإشارة العادية؛ مثل إشارات المرور، على سبيل المثال، فثمة مسافة تفصل بين الشاهد والمشار إليه)، والرمز (وهو إشارة تُختار لتقوم مقام شيء محدد: فالعَلم هو رمز الوطن، فالثغرة بين الشاهد والمشار إليه تضيق)، وأخيراً الأيقونة (وهي علامة تدل على موضوعها من حيث إنها ترسمه أو تحاكيه، وبالتالي يُشترَط فيها أن تشاركه بعض الخصائص). ويستخدم د. المسيري عبارة «لغة أيقونية» بمعنى أنها لغة تحاول أن تُلغي المسافة بين الدال والمدلول إلى أن يصبح الدال مدلولاً، ملتفاً حول نفسه، لا يشير إلى شيء خارج ذاته (تَمركُز كامل حول الذات)، وحالة التأيقن الكاملة هي حالة الالتفاف الكامل حول الذات بحيث تشير الأيقونة إلى ذاتها حتى لا يمكن التساؤل بشأنها، فهي مصدر المعنى النهائي. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١/ ٤٠٠-٤٠٣).]

(٣) يشير إلى تاريخية النص، فهي ضرب من ضروب علمنة النص كذلك. الباحث.

(٤) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (٢/١٢٤).

(٥) الذين يؤمنون بوجود إله، دون الالتزام بدين معين.

العقل، وأن التدين الحق يعبر عن نفسه في الأعمال الصالحة، لا في إقامة الشعائر التي هي من شأن العوام [(١)].

وهذه المقولات الربوبية ذات تأثير لا تخطئه العين في الكتابات العلمانية التي تدعو إلى فتح الباب على مصراعيه لتأويل النص الديني وتركه مفتوحا على جميع المعاني بالتساوي، مثل كتابات د. محمد أركون التي نقلنا شطرا منها في غير موضع من هذا البحث.

ومما يؤكد أن هذا المسلك التأويلي –المفضي للشك والحيرة– يندرج في إطار عمليات علمنة الدين قول د. المسيري أيضا: ((والربوبية شكل من أشكال التفكير العلماني، ولكنه تفكير علماني، يستخدم الخطاب الديني (الإيمان بالخالق) بعد أن يفرغه من مضمونه الديني تماما (...) وقد أثبتت الربوبية فعاليتها بسبب هلاميتها ورخَويتها؛ فهي دينية الديباجة والمظهر، علمانية المضمون والمخبر. ولذا كانت الربوبية بمنزلة الجسر الذي ينتقل عليه هؤلاء الذين بدأت علمنتهم فلم يعودوا بمقتضاها قادرين على تقبل الرؤية الدينية والسلوك الديني. ولكنهم، في الوقت نفسه، وجدوا أن من الصعب، من الناحية النفسية والمعرفية، تقبل كل تضمينات العلمانية، ولذا، فإننا نجدهم يستبعدون العقيدة الدينية من العالم ثم يحولونه إلى آلة. غير أنهم يحتفظون في الوقت نفسه بفكرة الخالق (في صياغتها الباهتة التي تحوله إلى عنصر خالق عند لحظة الخلق وحسب، ثم إلى قانون طبيعي بعد تلك اللحظة) وذلك حتى لا يصبح العالم فراغا كاملا وعدما مطلقا. ومما زاد الربوبية جاذبية أنها لا تطالب من يؤمن بها (باعتبارها دين عقل وطبيعة) أن يتنازل عن دينه، فيمكنه أن يحتفظ بانتمائه الديني، على أن يستبعد من عقيدته فكرة الوحي أو المعجزات، ويبقي على القيم العقلية المجردة منفصلة تماما عن أي غيب، أي منفصلة عن أية نظرية معرفة دينية، بحيث يكون المصدر الوحيد للمعرفة: عالم الطبيعة والمادة (...) وقد أعيدت قراءة النصوص بطريقة عقلية، وتم العثور على أطروحات الديانة الطبيعية في النسق الديني المسيحي، أي إن الدين تمت علمنته من الداخل[(٢)] (...) ومن أهم تجليات الفكر الربوبي: الماسونية، التي نسميها: إلحاد من يخاف

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (٥٢/٢).

(٢) وهي العملية التي ابتدأها الفيلسوف الهولندي إسبينوزا، الذي اشتهر بدراساته النقدية للعهد القديم، وأسفار موسى الخمسة، بناء على منهج النقد التاريخي، ذلك أن إسبينوزا أخذ أول خطوة في عمليات العلمنة حينما أمكن تهميش الإله أو القول بموته (باعتبار أن الإله هو الطبيعة)، كما أنه رفض أن يُمنَح الإنسان أية مركزية في الكون. ((إن الدين من منظور إسبينوزا ليست له قيمة من الناحية المعرفية، فهو مجرد وظيفة ذات نفع للإنسان (هذا الكائن الذي ليس له أهمية كونية خاصة). ولذا، فلا أهمية على الإطلاق للأساس النظري الذي ترتكز عليه هذه العقائد [الدينية] ما دامت تؤدي وظيفتها العملية على النحو المنشود. ولكن «السلوك الفاضل الذي يتحقق في إطار خارجي تماماً عن العقيدة (في إطار فلسفة إسبينوزا والمرجعية المادية الكامنة)، يصبح على هذا الأساس مساوياً لذلك الذي يتحقق في الإطار الديني»، أي أن السلوك «يُعدُّ مطابقاً للغاية المنشودة سواء أقام على أسس دينية أم لم يقم، ما دام ينفذ الأغراض نفسها التي يدعو إليها الدين». لكن تحويل الدين إلى مجرد وظيفة عملية ذات نفع =

الإلحاد)) [1].

وفي ظني أن هذا التأويل العبثي تكرار لما وقع عند اليهود من (التأويل الحاخامي) الذي قام به بعض الحاخامات، واكتسب قداسة النص مع مرور الزمن، حتى عده اليهود مع مرور الزمن مكملا للوحي.

يقول د. عبد الوهاب المسيري: ((والتفسير الحاخامي ليس مجرد مقدمة ضعيفة للمعنى الحقيقي للنص المقدَّس، كما هو الحال في التفسيرات المسيحية، وإنما هو جزء مكمل للوحي الإلهي الأصلي، وبالتالي يتداخل النص المقدَّس والتفسير الإنساني، وتظهر حالة من التناصّ والسيولة

والعلاقة بين النص المقدَّس (الثابت) والتفسيرات (المتغيِّرة) علاقة كناية، وهي في اللغات الغربية صورة بلاغية تتلخص في استعمال اسم شيء بدلاً من شيء آخر متصل به اتصالاً معيَّناً، كما تقول «جهزوا الأشرعة» أي «جهزوا السفن» فتحل كلمة «الشراع» محل كلمة «السفينة» وهذا ما يحدث في اليهودية؛ إذ نجد أن التفسير متصل بالنص المقدَّس ويحل محله)).

ومما يؤيد هذا المنحى في وصف التأويل الحداثي للتراث ظهور ما يسمى بـ(**الهرمنيوطقا المهرطقة**) في الفكر اليهودي المعاصر، وهي منهجية تفكيكية تهدف إلى تحطيم الكتاب المقدس بالأدوات الحداثية.

وفي بيان ذلك يقول د. عبد الوهاب المسيري:

«الهرمنيوطيقا المهرطقة» يمكن أن نسميها: «التفكيكية اليهودية»، أو «التقويضية اليهودية». و «**الهرمنيوطيقا**» فرع من فروع اللاهوت يختص بتفسير النصوص الدينية تفسيراً رمزياً متعمقاً يركز على الجانب الروحي. وقد استُعير المصطلح [**الهرمنيوطيقا**] للعلوم الإنسانية، وأصبح يعني: علْم تفسير النصوص والظواهر الإنسانية الذي يركز على تميُّز الإنسان عن الظواهر الطبيعية. و«**الهرمنيوطيقا المهرطقة**» عبارة تتواتر في عدة أعمال حداثية، وخصوصاً كتابات **سوزان هاندلمان** (الكاتبة الأمريكية اليهودية المتخصصة في فكر أعضاء الجماعات اليهودية في الغرب). وتُستخدَم العبارة [الهرمنيوطيقا المهرطقة] للإشارة لمحاولة بعض المهرطقين (من المثقفين اليهود) تحطيم النص المقدَّس وتفكيكه (لا تفسيره). ورغم أنها محاولة تقويضية: إلا أنها تتلبس لباس الهرمنيوطيقا التقليدية، وتستخدم آلياتها[2].

دنيوي هو «علمنة من الداخل» إن صح التعبير، إذ يصبح المعيار هنا مدى التأثير العملي للدين ومدى تكيفه مع الواقع العملي والمادي حتى يحتفظ بفاعليته، أي إن الدين هنا يصبح تابعاً لهذا النظام الضروري والكلي للأشياء. وعملية العلمنة هذه لا تقل في ضراوتها وشراستها عن عملية العلمنة من الخارج، أي الهجوم المباشر على الدين، بل لعلها أكثر خطورة)). موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (٨/ ٩٣، ٩٩).

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (٢/٥٥-٥٦). وينظر أيضا: الشرق والغرب، ص ٧٩، مقدمة المترجم

(٢) موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١٥/١٥٨) بتصرف.

ومن المعلوم بالتأمل في مشروع الشافعي أنه من أهم المشروعات التي دعمت ثبات النص وحفظته من السيولة الدلالية التي تجعل النص متحركا بحركة الزمان دون أن يحوي أي قدر من الثبات الدلالي، ومن ثم يقف مشروع الشافعي على النقيض من جوهر العقل الاستشراقي/ الحداثي، والذي أسماه البحث اختصارا بـ(الجوهر التفكيكي)، ويقلب المعبد التفكيكي على رؤوس أصحابه، فاستحق أن ينال كل هذا الهجوم في الكتابات المتبنية للمنهج التفكيكي. إذا نظرنا لهذا المعنى أمكننا أن نكشف بسهولة عن طبيعة النموذج التفسيري الكامن في المواقف الاستشراقية من أصول الشافعي ومن النص والتراث الإسلاميين بعامة.

وفي المقابل يزعم العقل الاستشراقي الحداثي أن منهج أهل الرأي أقرب إلى المنحى (الهرمنيوطيقي) الذي يتبناه، ولهذا يشيع في الكتابات الاستشراقية/ الحداثية وصف أهل الرأي بالمرونة بينما يوصف الشافعي بالجمود، وقد تقدم تفنيد هذه المقولات بما يغني عن التكرار في هذا المقام.

لكن ينبغي أن يعلم أن الثناء على أهل الرأي أحيانا في بعض الكتابات الاستشراقية/ الحداثية هو في الحقيقة ثناء مغرِض لا يقصد به امتداح طريقة أهل الرأي بقدر ما يقصد به لمز الشافعي ومحاولة الحد من تأثيره فيمن جاء بعده. ومنهجية أهل الرأي –ككل المنهجيات الإسلامية- منهجية اتباع واقتداء، وهي بعيدة كل البعد عن المنهج التفكيكي (السائل) الذي يتبناه المنظور الاستشراقي وتابعه الحداثي، وهو المنهج الذي ثبت عقمه، حتى إن رجال القانون في الغرب رفضوا إعمال هذا المنهج في تفسير القوانين، وقابلوا دعوات تطبيقه في المجال القانوني بالرفض والتشكيك.

ومن يطالع مثل مقدمة **إعلاء السنن** للتهانوي[1] يدرك كيف أن أبا حنيفة وأصحابه –مع براعتهم في الرأي- كانوا أيضا أهل حديث وأثر واتباع للسنن، على خلاف ما يشاع في الدراسات الاستشراقية/ الحداثية من حديث عن مجافاة أهل الرأي للنصوصية التي يَسِمُون بها الشافعي.

***

(١) ينظر على سبيل المثال: إعلاء السنن (١٩/١)، حيث أفاض التهانوي في إثبات كمال معرفة الإمام أبي حنيفة بالحديث، وشهادات بعض أئمة المحدثين له ولأصحابه.

المبحث الرابع

نقد قول الشافعي ببقاء العام على عمومه، ومناقشته

في إطار نقده لنظرية الدلالة عند الشافعي طعن د. نصر حامد أبو زيد في تقسيم الشافعي لمستويات الدلالة من حيث العموم والخصوص، حيث جعلها الشافعي أربعة هي: العام الباقي على عمومه، والعام المخصوص، والعام المراد به الخصوص، والظاهر الذي يعرف من سياقه أنه يراد به غير ظاهره[1].

وزعم د. نصر أبو زيد أن تقسيم الشافعي يؤدي إلى إقصاء غير العرب؛ لأن الشافعي جعل إدراك مستوى الدلالة على حسب العلم بلسان العرب، ما يمثل انحيازا إيديولوجيا للشافعي للعروبة والقرشية في سياق الصراع الشعوبي بين العرب وغيرهم[2].

كما زعم د. نصر أبو زيد أن تمثيل الشافعي للعام الباقي على عمومه[3] بآية ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢] يعد انحيازا من الشافعي لمبدأ الجبرية الرافض لحرية الإنسان وفعاليته في اختيار أفعاله.

الرد على هذه الدعوى:

يظهر بمطالعة هذا النقد أنه سطحي ومتحامل؛ لأن الشافعي حكم بما تقضي به طبيعة الأمور من أن فهم النص الوارد بلغة معينة لا يتأتى على الكمال إلا لأهل هذه اللغة (أهل اللسان بتعبير الشافعي) فإنكار د. نصر على الشافعي اعتباره للعرف اللغوي في تفسير المراد من النص هو إنكار للبدهيات.

أما اتهامه الشافعي بالجبرية –بسبب تمثيل الشافعي للعام الباقي على عمومه بآية ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢]– فهو كالعادة لا يتضح وجهه، فكعادته يطلق د. نصر أبو زيد دعاوى عريضة ويترك القارئ حائرا لا يدري وجه صلتها بالموضوع، وهي الحيرة التي أصابت الباحث إزاء هذا الاتهام العجيب، ولعل د. نصر حامد أبا زيد يقصد نصرة مذهب المعتزلة في قولهم: (إن العبد يخلق أفعال نفسه) [4]، لكن حتى لو كان الأمر كذلك، فلا يلزم من مخالفة مذهب المعتزلة أن يكون المخالف جبريا سالبا عن الإنسان حرية الإرادة والمسؤولية عن أفعاله واختياراته؛ لأن من

(١) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق، ص ٢٤-٢٧

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، المرجع السابق.

(٣) الرسالة للشافعي (١/ ٥٣).

(٤) ينظر: شرح الأصول الخمسة: القاضي/ عبد الجبار بن أحمد، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له: الدكتور/ عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م،، ص٣٢٣ وما بعدها.

حمل الآية المذكورة على ظاهرها يقصد أن الله تعالى يخلق في العبد القدرة على الفعل، وهذه القدرة تصرفها الإرادة الإنسانية: إما إلى ما يوافق الإرادة الإلهية أو إلى ما يخالفها، ويحاسب الإنسان على مدى موافقة إرادته للإرادة الإلهية ومخالفتها لها، ومن ثم لا يستقيم القول: إن حمل الآية على ظاهرها يسلب الإنسان حرية الإرادة.

وفي استعمال غير مألوف في تلك العصور استخدم الشافعي لفظ "الحرية" ((لا بمعناها المقابل للرق، وإنما بمعنى الحرية الإنسانية عموما، فقال لرجل طلب منه الوصية "إن الله تعالى خلقك حرا، فكن حرا كما خلقك"))[1]

وفي هذا المقام لاحظ البحث تأثر د. نصر حامد أبي زيد بالنظرية البنيوية التي لا تلقي بالا لأي شيء خارج النص؛ حيث يقول: ((يتبين مما سبق أن الشافعي وهو يؤسس عروبة الكتاب بالمعنى والدلالات السابقة كان يفعل ذلك من منظور أيديولوجي ضمني في سياق الصراع الشعوبي الفكري والثقافي . من هنا نفهم ما انتهى إليه من تحديد لأنماط الدلالة يعتمد على تصنيف المتلقين لا على رصد آليات إنتاج الدلالة في بنية النص ذاتها. والحقيقة أن التركيز على دلالة العام والخاص –دون إهمال الأنماط الدلالية الأخرى التي أسهب معاصروه في محاولة ضبطها وتحديدها– لا يخلو من دلالة في محاولة الشافعي ربط النص الثانوي –السنة النبوية– بالنص الأساسي –القرآن– ...)) [2].

فهنا لا يرى د. نصر أي أهمية لنظر الشافعي لعلم المتلقي باللغة، في الوقت الذي لا تنفك القراءات الحداثية عن الدعوة لإشراك القارئ (المتلقي) في عملية التفسير، وهو تناقض تعج بمثله هذه القراءات!

***

---

(١) د. أحمد قوشتي عبد الرحيم: موقف الاتجاه الحداثي من الشافعي، ص ١١٤

(٢) الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية، نصر حامد أبو زيد ص ٢٧-٢٨

الفصل السابع
رؤى المستشرقين والمستغربين في آراء الشافعي في مباحث الاجتهاد والتقليد، ومناقشتها

تمهيد وتقسيم:

كان للشافعي جهود مشكورة في خدمة الاجتهاد والتفكير الفقهي ووضع القواعد التي تيسر على الفقهاء سبيل النظر والاجتهاد، كما كان له موقفه النابذ للتقليد الأعمى الذي يفضي إلى تقديس الأشخاص، وهو الإطار الذي ينبغي أن يفهم فيه موقف الشافعي من التقليد؛ كي لا ينسحب الحكم على التقليد الذي تحدث عنه الأصوليون المتأخرون، والذي يقول فيه وائل حلاق:

((التقليد بعيد عن الانصياع الأعمى لسلطة مرجع بعينه كما يزعم عدد من المستشرقين الكبار، صحيح أنه كان هناك دائما فقهاء في الدرجة الدنيا من درجات المهنة الذين اتبعوا المرجع الشرعي ميكانيكيا)) (١)

بينما أنكر الشافعي التقليد الذي يفضي إلى الانصياع الأعمى، أو تقليد المجتهد القادر على الاجتهاد بحيث يكون تقليده لغيره معطلا لملكة الاجتهاد التي يعد وجودها في الأمة من قبيل فروض الكفايات.

فلزم التنبيه على أن نهي الشافعي عن التقليد كان متوجها لذوي النظر من أهل العلم؛ كي لا يظن أن التقليد الذي تحدث عنه الأصوليون بعدُ هو من جنس التقليد الذي نهى عنه الشافعي.

ورغم هذه الجهود المحمودة في خدمة نظرية الاجتهاد لم يسلم الشافعي من طعن الخطاب الاستشراقي/ الحداثي واتهاماته للشافعي بمحاربة العقل والاجتهاد، وهو الإمام العلم الذي استضاءت بعلومه كلا المدرستين اللتين كانتا متنازعتين في عصره.

ويأتي هذا الفصل لعرض ونقد مطاعن الخطاب الاستشراقي/ الحداثي في مباحث الاجتهاد عند الشافعي.

ويأتي الكلام في تمهيد وأربعة مباحث على النحو الآتي:

تمهيد: في الاجتهاد وشروطه.

---

(١) نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ص ١٧٧.

المبحث الأول- اتهام د. محمد أركون للشافعي بالحط من قيمة الاجتهاد، ومناقشته.

المبحث الثاني- الطعن في شروط الشافعي في المجتهد، ومناقشته.

المبحث الثالث- نقد حصر الشافعي آيات الأحكام، ومناقشته.

المبحث الرابع- نقد إدخال الشافعي صاحب الحكم في مجال الاجتهاد، ومناقشته.

تمهيد: في الاجتهاد وشروطه(١)

الاجتهاد لغة: افتعال من الجهد، بالفتح والضم، وهو الطاقة والمشقة؛ ولذلك يقال: اجتهد في حمل الصخرة، ولا يقال: اجتهد في حمل الخردلة.(٢)

وقال القرافي: فرقت العرب بين الجَهد بفتح الجيم وضمها، وبالفتح: المشقة، وبالضم: الطاقة، ومنه: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾ [التوبة: ٧٩]. أي: طاقتهم. اهـ(٣).

والاجتهاد اصطلاحا: استفراغ الفقيه الوسع؛ لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي من دليله.

والمراد بالاجتهاد: الاجتهاد في الفروع من حيث استنباطها من الأدلة(٤).

واستفراغ الوسع؛ بأن يبذل الفقيه تمام طاقته في نظره في الأدلة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه، ولا يتأتى ذلك إلا بعد النظر في كل الأدلة؛ إذ هي حاضرة عنده مع علمه بطريق الاستنباط من الكل، فيخرج اجتهاد المقصر -وَهُوَ الَّذي يَتوقفُ عَنْ الطَّلَب مَعَ تَمَكُّنه منْ الزِّيَادَة عَلَى مَا فَعَلَ منْ السَّعْي، فإنه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرًا(٥).

والفقيه في الحد بمعنى المتهيىء للفقه مجازًا شائعًا، ويكون -بما يحصله- فقيها حقيقة.

وقوله (الفقيه) قيد يخرج استفراغ غير الفقيه.

وقوله: (لتحصيل ظن) يخرج به استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل قطع بحكم عقلي(٦).

والمراد بالظن: الاعتقاد الراجح؛ لأن الأحكام الفقهية لم تثبت كلها بالعلم اليقيني، بل غالبها ثابت بالظن القوي الراجح الحاصل للفقيه من النظر في الأدلة الشرعية(٧)؛ بناءً على قواعد الاستنباط، وعلى رأسها: قواعد علم الأصول.

---

(١) هذا التمهيد منشور على موقع دار الإفتاء المصرية بدون اسم كاتب، بتاريخ ٢٠-٢-٢٠١٣، على الرابط: (http://www.dar-alifta.org/ar/ViewFatawaConcept.aspx?ID=٪٢٠١٥٧)

وهو من كتابتي أثناء عملي باحثًا بدار الإفتاء المصرية.

(٢) الصحاح مادة (ج ه د)، مقاييس اللغة، مادة (ج ه د)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٤٢٠).

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٢٧)، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع (٣/ ٨١)

(٤) الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع (٣/ ٨١).

(٥) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (٣/ ٢٩١)، الإبهاج في شرح المنهاج (٣/ ٢٣٦)، حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٤٢٠)، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع (٣/ ٨١).

(٦) غاية الوصول في شرح لب الأصول (ص: ١٥٥).

(٧) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص: ٥١).

وهذا الظن القوي الراجح هو الذي تعبدنا الله تعالى به في الأحكام الفقهية، بمعنى أن الفقيه متى حصل عنده الظن القوي بأن الحكم الفلاني هو حكم الله تعالى في المسألة الفلانية، وجب عليه أن يعتقد هذا وأن يفتي به من يسأله عن الحكم الشرعي لهذه المسألة.

كما أن المقلد للفقيه يجب عليه أن يعتقد هذا وأن يعمل به[1].

واكتفاء الشارع بالظن القوي لوجوب الاعتقاد والعمل من الفقيه ومن يعمل بقوله- هو مظهر من مظاهر رحمة الله تعالى في هذه الشريعة؛ لأن الشارع ﷻ لو ألزم الفقيه باستنباط الحكم عن طريق العلم اليقيني للزم من هذا أمران ينافيان حكمة الشارع ﷻ وإرادته تحقيقَ مصالح العباد والتيسير عليهم:

أما الأمر الأول: فهو عجز الفقيه عن بيان الحكم الشرعي في كثير من الوقائع والحوادث؛ لأنه- على هذا التقدير- ملزم بالوصول إلى الحكم بطريق العلم اليقيني القطعي، وهذا العلم القطعي قد لا يتوفر لديه في هذه المسألة؛ لأن الأدلة الواردة فيها قد تحتمل وجوها متعددة، وليست قاطعة في وجه واحد، فيقف الفقيه حينئذ عاجزًا عن بيان الحكم الشرعي، وتضيق الشريعة، وتفقد مزية من أهم مزاياها، وهي قدرتها على تنظيم جميع حركات الإنسان في الحياة.

وهذا خلاف ما عليه المسلمون من امتناع أن توجد حادثة أو واقعة أو مسألة تتعلق بأفعال العباد من غير أن يكون لله فيها حكم وللشرع فيها بيان.

فاقتضت حكمة الحكيم الخبير أن يرفع الحرج عن فقهاء الإسلام، بأن يكتفي منهم باستخراج الأحكام الشرعية بطريق الظن القوي الذي يحصل للمجتهد بتغليب بعض احتمالات الدليل على بعضها الآخر.

الأمر الثاني: أنه لو ألزم الشارع الفقيه باليقين والقطع، لارتفع الخلاف، لأن القطعيات لا تختلف فيها العقول، وهذا على خلاف مراد الشارع؛ لأن مقتضى حكمته ورحمته: الإذنُ بوقوع الخلاف في الشريعة؛ تبعا لاختلاف أنظار الفقهاء في الأدلة الشرعية التي تحتمل الدلالة على أكثر من معنى، وقد أذن الشارع بوقوع الخلاف؛ رحمة بعباده، الذين تتفاوت أحوالهم وتختلف طبائعهم ومشاربهم وبيئاتهم وظروفهم، فكان مقتضى الحكمة: أن تتنوع اجتهادات الفقهاء في تفسير النصوص المحتملة، فيكون في الشريعة من الفتاوى ما يناسب جميع العباد مهما اختلفت أحوالهم، قوة وضعفا، أو غنى وفقرا، أو غير ذلك مما يتفاضل فيه الخلق.

فلا يبقى لأحد عذر في الإعراض عن شريعة الحق.

وهذا هو مراد الفقهاء بقولهم: إن الفقه من باب الظنون.

---

(١) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، المرجع السابق.

وقوله: (بحكم شرعي) يخرج به استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل ظن بحكم غير شرعي، فلا يسمى اجتهادًا في الاصطلاح.

وَفِي قَوْله: (حكم) إشْعَار بِأَن استغراق الْأَحْكَام لَيْسَ بشَرْط في تحقق حَقِيقَة الاجْتِهَاد كَمَا لَا يلْزم إحاطة الْمُجْتَهد بِجَمِيع الْأَحْكَام ومداركها بالْفعْل؛ لِأَن ذَلِك خَارج عَن طاقة الْبشر [١].

وعلى هذا فالمجتهد هو فاعل الاجتهاد، فيكون المجتهد هو الفقيه المتمكن من استفراغ الوسع؛ لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي من دليله.

المجتهد والفقيه:

جرى عرف علماء الأصول على أن المجتهد هو الفقيه؛ لأن كلا منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر[٢].

قال ابن أمير حاج: "وَالظَّاهِرُ كَلَامُ الْأُصُولِيِّينَ: أَنَّهُ لَا يُتَصَوَّرُ فَقِيهٌ غَيْرُ مُجْتَهد وَلَا مُجْتَهِدٌ غَيْرُ فَقِيه عَلَى الْإِطْلَاق، وَهُوَ: بَالِغٌ عَاقِلٌ مُسْلِمٌ ذُو مَلَكَة يَقْتَدِرُ بهَا عَلَى اسْتِنْتَاج الْأَحْكَام منْ مَأْخَذهَا[٣] ".

لكن جرى عرف الفقهاء على التوسع في مفهوم الفقيه، فأطلقوه على طوائف من الناس لم تستجمع أوصاف المجتهد التي شرطها الأصوليون.

والفقيه في عرف الفقهاء: من تجوز له الفتوى: من مجتهد ومقلد.

وفي العرف اليوم: الفقيه من مارس الفروع الفقهية وإن لم تجُز له الفتوى[٤].

جاء في التحرير وشرحه: "(وشيوع) إطْلَاق (الْفَقِيه لغيره) أَي: الْمُجْتَهد (ممَّن يحفظ الْفُرُوع) إِنَّمَا هُوَ (فِي غير اصْطلَاح الْأُصُول)"[٥]

وتظهر ثمرة ذلك في مسائل؛ كالوصية والوقف على الفقهاء، فيختلف الحكم فيها بحسب اختلاف الأعراف في مسمى الفقيه[٦].

المجتهد والمفتي:

المجتهد هو المفتي الكامل؛ لأن الأصل في المفتي أن يكون فقيها بالغًا رتبة الاجتهاد، لكن اقتضت ضرورة العصر تجويز الإفتاء من المفتي الناقل، وهو القادر على تبيين الحكم الشرعي للمستفتي -نقلا عن أقوال المجتهدين السابقين- من غير أن يبلغ هو رتبة الاجتهاد[٧].

---

(١) تيسير التحرير (٤/ ١٧٩).
(٢) شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع بحاشية العطار (٢/ ٤٢٠)
(٣) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (٣/ ٢٩١).
(٤) الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع (٣/ ٨٢).
(٥) تيسير التحرير (٤/ ١٧٩).
(٦) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص: ٥٢)، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع (٣/ ٨٢).
(٧) البحر المحيط للزركشي ٦/ ٣٠٦، ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، حاشية ابن عابدين على الدر المختار ٥/ ٣٦٥، ط. دار الكتب العلمية.

صفة الفقيه المجتهد:

الفقيه المجتهد هو:

(البالغ)؛ لأن غير البالغ لم يكمل عقله حتى يعتبر قوله.

(العاقل)، لأن غير العاقل لا تمييز له يهتدى به لما يقوله حتى يعتبر قوله. والعاقل ذو الملكة، والملكة هيئة راسخة في النفس يدرك بها المعلوم، أي: ما من شأنه أن يعلم، فالعقل هو هذه الملكة في الأصح.

وقيل: العقل هو نفس العلم، أي: الإدراك: ضروريًا كان أو نظريًا[(١)].

(فقيه النفس) أي: شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام؛ لأن الفقيه -المرادف للمجتهد- مأخوذ من فقُه الإنسان -بالضم- إذا صار الفقه سجية له؛ لأن غيره لا يتأتى منه الاستنباط المقصود بالاجتهاد.

وقوله: (لمقاصد الكلام) احترز به عن استخراجات الصوفية وإشاراتهم المفهومة لهم، فلا يسمى ذلك فقهًا[(٢)].

ولا يقدح في فقه النفس كونه منكرا للقياس، فلا يخرج بإنكاره عن فقاهة النفس، وقيل: يخرج، فلا يعتبر قوله، وقيل: لا يخرج إلا منكر القياس الجليّ، فيخرج بإنكاره عن كونه فقيه النفس؛ لظهور جموده.

(العارف بالدليل العقلي وحجيته) والمراد بالدليل العقلي هنا: البراءة الأصلية؛ لأن استصحاب العدم الأصلي حجة، فيتمسك به إلى أن يصرف عنه دليل شرعي.

فمن شروط المجتهد: أن يكون عارفًا بأنه مكلف بالتمسك بالبراءة الأصلية إلى أن يصرف عنه صارف من الشرع، فإن صرف عنه ذلك الصارف عمل بذلك الصارف، سواء كان ذلك الصارف نصًا أو إجماعًا أو قياسًا[(٣)].

(ذو الدرجة الوسطى في معرفة العربية) من: لغة ونحو وصرف ومعان وبيان؛ لأنه لا يفهم المراد من المستنبط منه إلا به، لأنه عربي بليغ.

ويحتاج أن يعرف من لغة العرب والإعراب ما يفهم عن الله تعالى وعن رسوله معنى خطابهما[(٤)].

ولأن بعض الأحكام يتعلق بذلك ويتوقف عليه توقفا ضروريا:

---

(١) غاية الوصول في شرح لب الأصول (ص: ١٥٦-١٥٧)

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٤٢٢)

(٣) الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع (٣/ ٨٣).

(٤) العدة في أصول الفقه (٥/ ١٥٩٤)

كقوله – عز وجل –: ﴿ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ ﴾ [المائدة: ٤٥]، يختلف الحكم برفع (الجروح) ونصبها، وهما قراءتان(١).

وقد زل كثير بإغفالهم العربية، كرواية الشيعة الإمامية: «ما تركناه صدقةً(٢)» بالنصب، ورواية القدرية(٣): «فحجَّ آدمَ موسى(٤)» بنصب آدم، ولا خلاف بين الرواة أن آدم ههنا مرفوع على أنه فاعلٌ حاجٌّ، وموسى منصوب على أنه مفعول محجوج، وإنما عكس ذلك القدرية؛ تصحيحًا لمذهبهم(٥).

وقد فرق الفقهاء بين من يعرف العربية وغيره في مسائل كثيرة من باب الطلاق والإقرار على ما تقرر في كتب الفقه، وبنى محمد بن الحسن الشيباني على قواعد العربية كثيرا من ذلك، كفرقه بين قول القائل: أي عبيدي ضربك فهو حر، وبين قوله: أي عبيدي ضربته فهو حر، وذكر الجرجاني جملة من ذلك في كتاب مفرد، وذكر نجم الدين الطوفي كثيرًا من ذلك في كتاب «الرد على منكري العربية» (٦).

قال العطار: "واشتراط معرفة البلاغة في المجتهد لا يخلو عن شيء؛ لرجوعها إلى المخاطبات، على أن الاجتهاد تحقق قبل تدوينها، والذي يظهر: أن المحتاج إليه في الاجتهاد هو: النحو والصرف والبيان لا غير(٧)"

وبالغ التقي السبكي فلم يكتف بالتوسط في تلك العلوم؛ حيث قال: المجتهد: مَن هذه العلوم ملكة له، وأحاط بمعظم قواعد الشرع، ومارسها بحيث اكتسب قوّة يفهم بها مقصود الشارع.

---

(١) شرح مختصر الروضة (٣/ ١٧٢).

(٢) أخرجه البخاري عن عائشة رضي الله عنها في كتاب الفرائض، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا نورث ما تركنا صدقة": "١٨٥/٨-١٨٧". وعنها أخرجه مسلم في كتاب الجهاد والسير باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا نورث ما تركنا فهو صدقة" "١٣٧٩/٣-١٣٨٣". عن عائشة -رضي الله عنها- أن فاطمة أرسلت إلى أبي بكر -رضي الله عنه- تسأله ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم: مما أفاء الله عليه بالمدينة وفَدَك، ومما بقي من خمس خيبر، فقال أبو بكر: إن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: "لا نورث، ما تركناه صدقة".

(٣) القدرية: هم الذين يزعمون أن كل عبدٍ خالقٌ لفعله، ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله. التعريفات للجرجاني (١ / ١٧٤) دار الكتب العلمية.

(٤) متفق عليه. روى أبو هريرة – رضي الله عنه – عن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: احتج آدم وموسى، فقال موسى: يا آدم، أنت الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، أغويت الناس، وأخرجتهم من الجنة؟ ! فقال آدم: وأنت يا موسى الذي اصطفاك الله بكلامه، أتلومني على عمل عملته، كتبه الله علي قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ قال: فحج آدمُ موسى. أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – كتاب القدر (ب. تحاج آدم موسى عند الله) ١٠٧/٨. وأخرجه مسلم، كتاب الْقدر، بَاب حجاج آدم ومُوسَى عَلَيْهِمَا السَّلَام، حَديث ١٥، ٤/ ٢٠٤٣.

(٥) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٣٣)، شرح مختصر الروضة (١/ ٢٣٣)

(٦) شرح مختصر الروضة (٣/ ١٧٢).

(٧) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٤٢٢).

وظاهره: عدم الاكتفاء بالتوسط في ذلك؛ لأن صيرورة الشيء ملكة –أي: هيئة راسخة– لا يحصل بالتوسط[١].

(ذو الدرجة الوسطى في معرفة أصول الفقه)؛ لأنه يعرف به كيفية الاستنباط وغيرها مما يحتاج إليه في الاجتهاد.

قال الإمام الرازي: أهم العلوم للمجتهد أصول الفقه[٢].

وأهم ما يلزم معرفته من أصول الفقه: القياس: فليعرفه بشروطه وأركانه، فإنه مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه، ويحتاج إليه في بعض المسائل، فمن لا يعرف ذلك لا يمكنه الاستنباط في تلك المواضع.

نعم، إن جوزنا تجزؤ الاجتهاد فهذه الحاجة لا تعم، والمسائل التي ترجع إلى النص لا يحتاج إلى ذلك فيها.

قال ابن دقيق العيد: ويلزم من اشتراط هذا أن لا يكون الظاهرية –النفاة للقياس– مجتهدين[٣].

وعلى المجتهد أن يعرف كيفية النظر: فيعرف شرائط البراهين والحدود وكيفية تركيب المقدمات ويستفتح المطلوب؛ ليكون على بصيرة. كذا ذكره المتأخرون، وأصله: اشتراط الغزالي معرفته بعلم المنطق.

قال ابن دقيق العيد: ولا شك أن في اشتراط ذلك على حسب ما يقع اصطلاح أرباب هذا الفن– غير معتبر؛ لعلمنا بأن الأولين من المجتهدين لم يكونوا خائضين فيه، ولا شك أيضا أن كل ما يتوقف عليه تصحيح الدليل ومعرفة الحقائق لا بد من اعتباره[٤].

(والمتوسط في معرفة ما يتعلق بالأحكام من كتاب وسنة) وإن لم يحفظ متونها على الأصح، وإن كان حفظها أحسن وأكمل[٥].

ولا تنحصر آيات الأحكام في خمسمائة آية على الصحيح؛ لِأَنَّ تَمْيِيزَ آيَات الْأَحْكَام منْ غَيْرِهَا يَتَوَقَّفُ على مَعْرِفَة الْجَميع بالضَّرُورَة، وَتَقْليدُ الْغَيْر في ذَلكَ مُمْتَنعٌ؛ لأَنَّ الْمُجْتَهدينَ مُتَفَاوِتُونَ في اسْتنْبَاط الْأَحْكَام منْ الْآيَات؛ لاخْتلَاف الْقَرَائح وَالْأَذْهَان وَمَا يَفْتَحُهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى عِبَاده منْ وُجُوه الاسْتنْبَاط.

---

(١) الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع (٣/ ٨٤).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٣٦)

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٣٣)

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه، المرجع السابق.

(٥) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٤٢٣)

وقيل: إن آيات الأحكام خَمْسُمائَة آية، كَمَا مَشَى عَلَيْه الْغَزَاليُّ وَابْنُ الْعَرَبيِّ.

قيلَ: وَكَأَنَّهُمْ رَأَوْا مُقَاتلَ بْنَ سُلَيْمَانَ أَوَّلَ مَنْ أَفْرَدَ آيات الْأَحْكَام بالتَّصْنيف ذَكَرَهَا خَمْسَمائَة، وَدُفعَ بأَنَّهُ أَرَادَ الظَّاهرَةَ لَا الْحَصْرَ، فإن دلالة الدليل تختلف باختلاف القرائح، فيختص بعضهم بدرك ضرورة فيها؛ ولهذا عد من خصائص الشافعي التفطن لدلالة قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ۝﴾ [مريم: ٩٢] على أن من ملك ولده عتق عليه، وقوله تعالى: ﴿ٱمۡرَأَتَ فِرۡعَوۡنَ﴾ [التحريم: ١١] على صحة أنكحة أهل الكتاب، وغير ذلك من الآيات التي لم تُسَق للأحكام(١).

وَلَعَلَّهُمْ قَصَدُوا بهذا العدد: الْآيَات الدَّالَّةَ عَلَى الْأَحْكَام بالْمُطَابَقَة لَا بالتَّضَمُّن وَالالْتزَام كَمَا ذَكَرَهُ ابْنُ دَقيق الْعيد وَغَيْرُهُ؛ إذْ غَالبُ الْقُرْآن لَا يَخْلُو منْ أَنْ يُسْتَنْبَطَ منْهُ حُكْمٌ شَرْعيٌّ(٢).

ويكفيه في أحاديث الأحكام أن يكون عنده من الأصول ما إذا راجعه فلم يجد فيه ما يدل على الواقعة ظن أنه لا نص فيها (٣).

ولَا يَلْزَمُهُ مَعْرفَةُ مَا يَتَعَلَّقُ منْ الْأَحَاديث بالْمَوَاعظ وَأَحْكَام الْآخرَة وَغَيْرهَا(٤).

وروي عن أحمد: "لا يكون فقيهًا حتى يحفظ أربعمائة ألف حديث".

وحمله العلماء على المبالغة والاحتياط، أو أنه أراد وصف أكمل الفقهاء، لا على أنه شرط في الفقيه المجتهد؛ ولهذا قال أحمد: "الأصول التي يدور عليها العلم عن النبي صلى الله عليه وسلم ينبغي أن تكون ألفًا، أو ألفًا ومائتين(٥)".

والمختار أنه لا يشترط الإحاطة بجميع السنن، وإلا لانسد باب الاجتهاد، وقد اجتهد عمر – رضي الله عنه – وغيره من الصحابة في مسائل كثيرة ولم يستحضروا فيها النصوص حتى رويت لهم، فرجعوا إليها(٦).

قال أبو بكر الرازي: ولا يشترط استحضاره جميع ما ورد في ذلك الباب، إذ لا تمكن الإحاطة به، ولو تصور لما حضر ذهنه عند الاجتهاد جميع ما روي فيه(٧).

وقال الغزالي وجماعة من الأصوليين: يكفيه أن يكون عنده أصل يجمع أحاديث الأحكام، كسنن أبي داود، ومعرفة السنن والآثار للبيهقي، أو أصل وقعت العناية فيه بجمع أحاديث

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٣٠)
(٢) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (٣/ ٢٩٢)
(٣) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٤٢٣)
(٤) المستصفى (ص: ٣٤٣)
(٥) العدة في أصول الفقه (٥/ ١٥٩٧)، شرح الكوكب المنير (٤/ ٥٦١)
(٦) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٣١)
(٧) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٣١)

الأحكام، ويكتفي فيه بمواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة، وتبعه على ذلك الرافعي، ونازعه النووي وقال: لا يصح التمثيل بسنن أبي داود؛ فإنه لم يستوعب الصحيح من أحاديث الأحكام ولا معظمها، وكم في صحيح البخاري ومسلم من حديث حكمي ليس في سنن أبي داود؟ انتهى.

وكذا قال ابن دقيق العيد في شرح العنوان ": التمثيل بسنن أبي داود ليس بجيد عندنا؛ لوجهين: (أحدهما) : أنه لا يحوي السنن المحتاج إليها، (والثاني) : أن في بعضه ما لا يحتج به في الأحكام، انتهى[١].

قال الزركشي: "وظاهر كلامهم: أنه لا يشترط حفظ السنن بلا خلاف؛ لعسره، ولا يجري الخلاف في حفظ القرآن هاهنا، ولا بد من معرفة المتواتر من الآحاد، ليميز بين ما يقطع به منها وما لا يقطع. [٢]"

والحاصل أنه لا بد أن يكون محيطا بأدلة الشرع في غالب الأمر، متمكنا من اقتباس الأحكام منها، عارفا بحقائقها ورُتَبها، عالما بتقديم ما يتقدم منها وتأخير ما يتأخر، وقد عبر الشافعي – رحمه الله – عن الشروط كلها بعبارة وجيزة جامعة فقال: " من عرف كتاب الله نصًّا واستنباطًا استحق الإمامة في الدين[٣] "

وغير ذلك من العلوم –إن وجد– فهو وصف كمال زائد في المجتهد[٤].

ما يعتبر لوقوع الاجتهاد:

ما تقدم هو صفة المجتهد بمعنى: الأوصاف التي لا يتهيأ الشخص للاجتهاد إلا بها، وهناك أمور أخرى شرطها الأصوليون لوقوع الاجتهاد بالفعل بعد تهيؤ الشخص للاجتهاد باستجماع الأوصاف السابق بيانها، بمعنى أنه يتصف بكونه مجتهدًا وإن لم توجد فيه الصفات الآتية، لكن عند إيقاعه الاجتهاد بالفعل تشترط فيه[٥].

ويعتبر لوقوع الاجتهاد من المجتهد ما يلي:

(كونه خبيرًا بمواقع الإجماع) لأَن الْإِجْمَاع دَلِيل قَطْعِيّ، وَشرط الاجْتهَاد أَلا يُخَالف مَقْطُوعًا به، وإلا فقد يخرقه بمخالفته، وخرقه حرام لا عبرة به، ولا يشترط حفظ مواقع الإجماع، بل يكفي أن يعرف أن ما استنبطه ليس مخالفا للإجماع؛ بأن يعلم موافقته لعالم، أو يظن أن واقعته حادثة لم يسبق فيها لأحد من العلماء كلام[٦].

---

(١) المستصفى (ص: ٣٤٣)، البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٣٢).
(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٣٢).
(٣) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٣٧).
(٤) الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع (٣/ ٨٣).
(٥) الأصل الجامع، م س.
(٦) تيسير التحرير (٤/ ١٨٢)، غاية الوصول في شرح لب الأصول (ص: ١٥٦).

فائدة: الفروع تنقسم عند أهل العلم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما لا يسوغ الاجتهاد فيه؛ حيث إنه من المعلوم من الدين بالضرورة، كوجوب الصلوات الخمس، وعدد الركعات، فهذا يكفر منكره.

والثاني: ما لا يسوغ الاجتهاد فيه؛ حيث إنه أجمع عليه في الأمصار والأعصار إلا أنه لا يدرى بالضرورة، مثل: وجوب الصداق، فهذا يفسق جاحده، ولا يكفر.

والثالث: ما يسوغ الاجتهاد فيه لأهل العلم، وهو ما عدا القسمين الأولين[(١)].

(معرفة الناسخ والمنسوخ) لتقدم الأول على الثاني لأنه إذا لم يكن خبيرا بهما قد يعكس.

قال ابن أمير حاج: "ووَجْهُ اشْتِرَاط هَذه الْجُمْلَة غَيْرُ خَاف؛ لأَنَّ الاسْتنْبَاطَ فَرْعُ مَعْرِفَة الْمُسْتَنْبَط منْهُ، وَكَيْفيَّةُ الاسْتنْبَاط وَفَهْمُ الْمُرَاد منْ الْمُسْتَنْبَط منْهُ وَاعْتبَارُهُ؛ مَوْقُوفٌ عَلَى كَوْن الْمُسْتَنْبَط منْهُ غَيْرَ مُخَالف للْقَاطع وَلَا مَنْسُوخ وَلَا مُجْمَع عَلَى خلَافه[(٢)]".

ولهذا قال علي – رضي الله عنه – لقاض: أتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكتَ وأهلكت[(٣)].

ولَا يُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ جميع مواضع النسخ عَلَى حفْظه، بَلْ كُلُّ وَاقعَة يُفْتي فيهَا بآيَة أَوْ حَديث فَيَنْبَغي أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ ذَلكَ الْحَديثَ وَتلْكَ الْآيَة لَيْسَتْ منْ جُمْلَة الْمَنْسُوخ، وَهَذَا يَعُمُّ الْكتَابَ وَالسُّنَّةَ[(٤)].

والإحاطة بمعرفة ذلك أيسر من غيره؛ لقلة المنسوخ بالنسبة إلى المحكم من الكتاب والسنة.

ويعرف ذلك معرفة جيدة من تفاسير القرآن والحديث المبسوطة؛ كتفسير القرطبي، وشرح مسلم للنووي، وغيرهما.

وقد اشتدت وصية السلف واهتمامهم بمعرفة الناسخ والمنسوخ، حتى روي عن علي – رضي الله عنه – أنه رأى قاصًّا يقص في مسجد الكوفة وهو يخلط الأمر بالنهي والإباحة بالحظر، فقال له: أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكت وأهلكت، ثم قال له: أبو من أنت؟ قال: أبو يحيى، قال: أنت أبو اعرفوني، ثم أخذ أذنه ففتلها، وقال: لا تقصَّ في مسجدنا بعدُ. [(٥)]

(معرفة أسباب النزول)؛ إذ الخبرة بها ترشد إلى فهم المراد.

وينبغي أن يضم إلى ذلك: معرفة أسباب ورود الحديث، وهو نوع مهم من أنواع علوم الحديث يعرف به المراد كأسباب النزول، وألف فيه القاضي أبو يعلى الفراء[(٦)].

---

(١) الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع (٣/ ٨٤).

(٢) التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (٣/ ٢٩٣)

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٣٥).

(٤) المستصفى (ص: ٣٤٤)

(٥) شرح مختصر الروضة (٣/ ٥٨٠)

(٦) الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع (٣/ ٨٤).

(معرفة المتواتر والآحاد)، لتقدم الأول على الثاني، لأنه إذا لم يكن خبيرا بهما قد يعكس.

(معرفة الصحيح وغيره): من حسن وضعيف؛ ليقدم الصحيح على الحسن، والحسن على الضعيف عند التعارض؛ لأنه إذا لم يكن خبيرا بذلك قد يعكس.

وَالتَّخْفيفُ في هذا الجانب: أَنَّ كُلَّ حَديث يُفْتي به ممَّا قَبلَتْهُ الْأُمَّةُ فَلَا حَاجَةَ به إلَى النَّظَر في إسْنَاده وَإنْ خَالَفَهُ بَعْضُ الْعُلَمَاء [١].

(فائدة): قال في التمهيد: إذا ظفر بحديث يتعلق بالأحكام: فإن كان من المقلدين لم يلزمه السؤال عنه، وإن كان من المجتهدين لزمه سماعه؛ ليكون أصلا في اجتهاده. ذكره الماوردي والروياني، قالا: وعلى متحمل السنة أن يرويها إذا سئل عنها، ولا يلزمه روايتها إذ لم يسأل، إلا أن يجد الناس على خلافها اهـ [٢].

(معرفة حال الرواة في القبول والرد)؛ ليقدم المقبول على المردود مطلقا، والأكبر والأعلم من الصحابة على غيرهما في متعارضين؛ لأنه إذا لم يكن خبيرا بذلك قد يعكس.

ويكفي في الخبرة بحال الرواة -في زمننا- الرجوع لأئمة ذلك من المحدثين، كالإمام أحمد والبخاري ومسلم، فيعتمد عليهم في التعديل والتجريح؛ لتعذرهما في زمننا إلا بواسطة، وهم أولى من غيرهم.

والمراد بخبرته بالمذكورات: خبرته بها في الواقعة المجتهد فيها، لا في جميع الوقائع [٣].

قال ابن دقيق العيد: "وهذا مضطر إليه في الأحكام المبنية على الأحاديث التي هي في باب الآحاد [٤]"

ويكفي المجتهد تقليد أئمة كل من فن -من الفنون المشروطة- على الصواب، فإن فقدوا فالكتب المصنفة في ذلك، فيرجع في الأحاديث إلى الكتب المشهورة بالصحة؛ كصحيحي البخاري ومسلم، وصحيح ابن حبان وابن خزيمة وأبي عوانة وابن السبكي، وكذا المستخرجات، وموطأ مالك.

وفي أحوال الصحابة إلى الاستيعاب لابن عبد البر، وإلى الإصابة لابن حجر ونحوهما.

وفي أحوال الرواة إلى المدارك لعياض، والميزان للذهبي، ولسان الميزان لابن حجر.

وفي الإجماعات: ابن المنذر، وابن القطان، ونحو ذلك.

وفي أسباب النزول إلى أسباب النزول للسيوطي وهكذا.

---

(١) المستصفى (ص: ٣٤٤)

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٤٢٣)

(٣) غاية الوصول في شرح لب الأصول (ص: ١٥٥- ١٥٦).

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٣٥).

ومقابل الصواب قول الإبياري: لا يكفي التقليد فيما ذكر؛ لأنه إذا قلد في شيء مما ذكر كان مقلِّدا فيما يبنى عليه لا مجتهدًا، وفيه نظر؛ إذ المدار على غلبة الظن(١).

وينبغي للمجتهد أن يبحث عن المعارض، كالمخصص والمقيد والناسخ، وعن القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره؛ ليسلم ما يستنبطه من تطرق الخدش إليه لو لم يبحث، وهذا أولى لا واجب؛ لأنه يتمسك بالعام قبل البحث عن المخصص على الأصح، ولأنه يجب اعتقاد الوجوب بصيغة (افعل) قبل البحث عما يصرفها عنه.

وزعم الزركشي ومن تبعه وجوب البحث عن المعارض، وأنه لا يخالف ما مر، لأن ذاك في جواز التمسك بالظاهر المجرد عن القرائن، والكلام هنا في اشتراط معرفة المعارض بعد ثبوته عنده بقرينه(٢).

شروط مجتهد المذهب:

والذي اشترطت فيه الشروط المتقدمة هو المجتهد المطلق الذي لا يقلد إمامًا آخر.

ودونه مجتهد المذهب، وهو المتمكن من تخريج الوجوه التي يبديها هو على نصوص إمامه في المسائل.

ومعنى تخريج الوجوه على النصوص: استنباطها منها؛ كأن يقيس ما سكت عنه إمامه على ما نَص عليه؛ لوجود معنى ما نص عليه فيما سكت عنه، سواء نص إمامه على ذلك المعنى أو استنبطه هو من كلامه.

وإنما كان مجتهد المذهب دون المطلق في الرتبة؛ لأن المطلق أصله، وهو أقدر من مجتهد المذهب على استنباط الفروع معلومة.

ولأن مجتهد المذهب يلتزم مراعاة مذهب معين، فصار نظره في نصوص إمامه كنظر المجتهد المطلق في نصوص الشارع، فلا يتعداها إلى نصوص غيره على المشهور، خلافًا للخمي؛ فإنه قال: يخرج على قواعد غيره. وقد عيب عليه ذلك حتى قال ابن غازي:

لقد هتكت قلبي سهامُ جفونها ... كما هتكَ اللخميُّ مذهب مالك

وعلى هذا فلا يشترط في مجتهد المذهب ما تقدم من الشروط، بل الشرط المحقق لمجتهد المذهب: أن يكون له قدرة على تخريج الوجوه على نصوص إمامه الملتزم هو له، والوجوه هي الأحكام التي يبديها على نصوص إمامه(٣).

---

(١) الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع (٣/ ٨٥).
(٢) غاية الوصول في شرح لب الأصول (ص: ١٥٦)
(٣) الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع (٣/ ٨٦).

شروط مجتهد الفتيا:

ودون مجتهد المذهب في الرتبة: مجتهدُ الفتيا.

ومجتهد الفتيا هو المتبحر في مذهب إمامه، المتمكن من ترجيح قول لإمامه على قول آخر أطلقهما ذلك الإمام؛ بأن لم ينص على ترجيح واحد منهما على الآخر.

أو المتمكن من ترجيح قول أصحاب ذلك الإمام على قول آخر أطلقوهما[١].

ومما سبق يعلم شرطه، وهو التمكن مما ذكر.

وشرط الاجتهاد في أي فن كان: إتقان المجتهد فيه من جهة المعرفة والفهم مع إحضار ما يحتاج إليه ذلك الفن من الأدوات[٢].

ما لا يعتبر في الاجتهاد:

لا يعتبر لا في الاجتهاد ولا في المجتهد ما يأتي:

(معرفة علم الكلام)؛ لإمكان استنباط من يجزم بعقيدة الإسلام تقليدًا.

(معرفة فروع الفقه) لأنها تحصل بواسطة الاجتهاد فكيف تعتبر شرطًا فيه؟! فلو جعلت شرطا فيه لزم الدور؛ لتوقف كل منهما على الآخر[٣].

قال الغزالي: "نَعَمْ، إنَّمَا يَحْصُلُ مَنْصبُ الاجْتهَاد في زَمَاننَا بمُمَارَسَته –يعني الفقه– فَهُوَ طَرِيقُ تَحْصيل الدُّرْبَة في هَذَا الزَّمَان، وَلَمْ يَكُنْ الطَّرِيقُ في زَمَان الصَّحَابَة ذَلكَ، وَيُمْكنُ الْآنَ سُلُوكُ طَرِيق الصَّحَابَة أَيْضًا[٤]".

(معرفة سير الصحابة) فالأصح أنه لا حاجة إلى معرفة سير الصحابة؛ لأنهم كلهم عدول، وإذا كانوا عدولًا لم يتوقف قبول روايتهم على تعرف أحوالهم، فلا معنى لتوقف إيقاع الاجتهاد عليه [٥].

(الذكورة) لجواز أن يكون للنساء قوّة الاجتهاد.

(الحرّية) لجواز أن يكون للعبيد قوّة الاجتهاد؛ بأن ينظروا حال التفرغ من خدمة السادة.

(العدالة في الأصح)، لجواز أن يكون للفاسق قوّة الاجتهاد.

وقيل: تعتبر العدالة؛ ليمكن الاعتماد على قوله، وتعقب بأنه لا تخالف بين القولين؛ إذ اعتبار العدالة لاعتماد قوله لا ينافي عدم اعتبارها لاجتهاده، إذ الفاسق يعمل باجتهاد نفسه، وإن لم يعتمد قوله اتفاقا، ويجاب بأنها اعتبرت بالنسبة لغيره، أما المفتي فيعتبر فيه العدالة لأنه أخص

---

(١) الأصل الجامع، المرجع السابق.

(٢) الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع (٣/ ٨٧).

(٣) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢/ ٤٢٤).

(٤) المستصفى (ص: ٣٤٤)

(٥) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، مرجع سابق، (٢/ ٤٢٤)

فشرطه أغلظ[1].

(الإحاطة) فلَيْسَ منْ شَرْط الْمُفْتي أَنْ يُجيبَ عَنْ كُلِّ مَسْأَلَة؛ فَقَدْ سُئلَ مَالكٌ - رَحمَهُ اللَّهُ - عَنْ أَرْبَعينَ مَسْأَلَةً فَقَالَ في ستَّة وَثَلَاثينَ منْهَا: لَا أَدْري.

وَكَمْ تَوَقَّفَ الشَّافعيُّ -بَلْ الصَّحَابَة- في الْمَسَائل، فَإِذًا لَا يُشْتَرَطُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ المفتي عَلَى بَصيرَة فيمَا يُفْتي، فَيُفْتي فيمَا يَدْري أَنَّهُ يَدْري، وَيُمَيِّزُ بَيْنَ مَا لَا يَدْري وَبَيْنَ مَا يَدْري، فَيَتَوَقَّفُ فيمَا لَا يَدْري، وَيُفْتي فيمَا يَدْري[2].

وبعد هذا التمهيد يعرض البحث فيما يأتي رؤى المنظور الاستشراقي في قضايا الاجتهاد عند الشافعي مشفوعة بالنقد

****

(١) غاية الوصول في شرح لب الأصول (ص: ١٥٦-١٥٧)

(٢) المستصفى (ص: ٣٤٥)

المبحث الأول

اتهام د. محمد أركون للشافعي بالحط من قيمة الاجتهاد، ومناقشته

في إطار حديثه عن الجمود المزعوم الذي أفضت إليه منهجية الشافعي اتهم د. محمد أركون الشافعي بالحط من قيمة الاجتهاد؛ بسبب موقفه الرافض للاستحسان(١).

وتابعه د. حمادي ذويب فقال: ((الاجتهاد عند الشافعي لا يمكن أن يقع خارج مجال النصوص ودلالتها الحرفية؛ لأنه يعد في هذه الحالة قولا بالرأي والتشهي، أي استحسانا، وبخلاف ذلك ينحصر الاجتهاد في حدود تبين ما هو موجود في النصوص بالفعل من الأحكام)) (٢).

((كما يسعى [يعني: الشافعي] إلى ترسيخ سلطة الماضي والسلف وإيجاب اتباعهم لأنهم الرموز الذين تقيم على أساسهم المؤسسة سلطتها؛ لذلك يقول: "ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال .... [على] مثال سبق")).(٣)

الرد على هذه الدعوى:

تقدم تفسير موقف الشافعي من الاستحسان بما يغني عن تكرار إيراده هنا.

أما أن هذا الموقف يؤدي لتعطيل العقل والاجتهاد فهو مردود؛ لأن إنكار الشافعي للاستحسان لم يكن نتاج موقف ضد العقل كما يزعمون، وإنما الاستحسان الذي أنكره الشافعي هو الاستحسان الذي يوقع العقل والاجتهاد في شراك ما يمكن أن نسميه بـ(**فوضى النظر**)، وبعبارة أخرى يمكن أن نقول: إن الاستحسان الذي أنكره الشافعي هو القول بلا اجتهاد، فهو في الحقيقة حماية للعقل -والنظر العقلي- من تحكم الأهواء في عملية الاجتهاد.

قال الشافعي: ((فعِلْمُ الحق: كتابُ الله تعالى، ثم سنةُ نبيه، صلى الله عليه وسلم، فليس لمفتي ولا لحاكم أن يفتي ولا يحكم حتى يكون عالماً بهما، ولا أن يخالفهما، ولا واحداً منهما بحال. فإذا خالفهما فهو عاص لله به، وحكمه مردود.

فإذا لم يوجد المنصوص فالاجتهاد بأن يُطْلَبا: كما يطلب الاجتهاد بأن يتوجه إلى البيت. وليس لأحد أن يقول مستحسناً على غير الاجتهاد. كما ليس لأحد إذا غاب البيت عنه أن يصلّي حيث أحبّ، ولكنه يجتهد في التوجه إلى البيت)) (٤).

---

(١) موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، د. صالح الدميجي ص ٥٥٨، مجلة البيان، ١٤٣٣ ه.

(٢) جدل الأصول والواقع، مرجع سابق، ص ٤٥٩.

(٣) جدل الأصول والواقع، المرجع السابق، بتصرف

(٤) مناقب الشافعي للبيهقي (١/ ٣٧٣)

كما أن الشافعي كان يخشى من آفة الافتتان وتقديس الأشخاص تحت مظلة: التقليد والاتباع، فلعل تحفظاته على الاستحسان كانت مقاومة منه لهذه الآفة قبل أن يستشري ضررها في الأمة، فلا يستقيم تفسير تحفظات الشافعي على الاستحسان بأنها تعني وقوف الشافعي في وجه الاجتهاد.

يقول د. عبد المجيد الصغير: ((الشافعي –من جهته– أدرك وقوع ما خشي منه شيخه حين بلغه أن الناس بالأندلس صاروا يستقون بقلنسوة[(١)] للإمام مالك تبركا بها ! بل صاروا يفضلون قول الإمام مالك على حديث رسول الله [صلى الله عليه وسلم] مما أرغمه على وضع كتاب ينتقد فيه شيخه حتى يبين للناس ورود الخطأ على كل أحد غير الرسول [صلى الله عليه وسلم] وخطورة اتخاذ الأشخاص مرجعًا ومصدرا للسلطة وموجبا للطاعة، فلا يحل إذن لأحد أن يقلد غيره تقليدا إذ ليس أحدهما أولى بالأمر من الآخر)) (٢).

ومما يدحض أي زعم بتقليل الشافعي من شأن الاجتهاد: ما للعقل عند الشافعي من منزلة سامية.

يقول الشافعي: ((فَدَلَّهم جل ثناؤه إذا غابوا عن عين المسجد الحرام على صواب الاجتهاد، مما فرَض عليهم منه، بالعقول التي رَكَّب فيهم، المميزةِ بين الأشياء، وأضدادها، والعلامات التي نَصَب لهم دون عين المسجد الحرام الذي أمرهم بالتوجه شطره))(٣).

فانظر كيف جعل الاجتهاد فرضا على العباد، وكيف نصّ على أن العقل المميز بين الأشياء وأضدادها هو آلة الاجتهاد.

بل إن الشافعي منع تعطيل القياس عند عدم النص؛ لأن تعطيل القياس يفضي إلى تعطيل حركة الاجتهاد، وفتح باب الاستحسان بالتشهي من غير اجتهاد.

يقول الشافعي:

((والاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبداً إلا على عين قائمة تُطلب بدلالة يُقصد بها إليها، أو تشبيه على عين قائمة، وهذا يبين أن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسانُ الخبرَ، والخبرُ – من الكتاب والسنة – عينٌ يتأخَّى معناها المجتهدُ ليصيبه، كما البيتُ يتأخَّاه مَن غاب عنه ليصيبه، أو قَصَدَه بالقياس، وأن ليس لأحد أن يقول إلا من جهة الاجتهاد، والاجتهادُ ما وصفتَ من طلب الحق. فهل تجيز أنت أن يقول الرجل: أستحسنُ بغير قياس؟

---

(١) من ملابس الرؤوس، وتجمع على (قلانس). المصباح المنير، مادة: (ق ل س) (ص٥١٣).

(٢) المعرفة والسلطة، مرجع سابق، ص ١٩٨.

(٣) الرسالة، ص ٢٣.

فقلت: لا يجوز هذا عندي - والله أعلم - لأحد، وإنما كان لأهل العلـــم أن يقولـــوا دون غيرهم، لأن يقولوا في الخبر باتباعه فيما ليس فيه الخبرُ بالقياس على الخبر.

ولو جاز تعطيلُ القياس جاز لأهل العقولِ من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان)) [(١)].

فكيف يقال لإمام يمنع تعطيل الاجتهاد: إنه يحط من شأن الاجتهاد؟!

إذن، لم يحط الإمام الشافعي من شأن الاجتهاد، بل عمل على حفظ ساحة الاجتهاد من أن تقتحم بغير أهلية، وعمل على وضع الضمانات التي تكفل عدم سريان آفة التقديس إلى ســـاحة الاجتهاد الشرعي، ويبطل ما نسب للشافعي على خلاف ذلك.

***

(١) الرسالة، ص ٥٠٣.

المبحث الثاني

نقد شروط الشافعي في المجتهد، ومناقشته

طعن الخطاب الاستشراقي/ الحداثي في الشروط التي اشترطها الشافعي في المجتهد بزعم أنها شروط تعجيزية تفضي إلى تعسر الاجتهاد، وزعم بعضهم -كد. محمد أركون وحمادي ذويب- أن هذه الشروط قد فتحت الباب لإغلاق باب الاجتهاد من بعد عصر الشافعي[١]

وفي هذا يقول د. محمد أركون: ((شروط الشافعي أغلقت باب الاجتهاد فعليا منذ عهده))[٢]

ويقول د. حمادي ذويب: ((ساهم الشافعي بوضعه هذه الشروط في إغلاق باب الاجتهاد وفي تجذير الطابع الوثوقي للفكر السني عموما)) [٣]

الرد على هذه الدعوى:

في هذه المزاعم تعسف ظاهر وقلب للحقائق:

أما الزعم بأن شروط الاجتهاد عند الشافعي قد أغلقت باب الاجتهاد من بعده فيكفي في الرد عليه الإحالة إلى الاستقراء، والاستقراء يثبت تتابع حركة الاجتهاد ونشأة المذاهب الإسلامية بعد عصر الشافعي، ويكفي أن نحيل لمثل كتاب الحافظ السيوطي: (الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل بأن الاجتهاد في كل عصر فرض)، وكتاب (البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع) للشوكاني .. لنرى وجود المجتهدين في كل عصر، وقد صنف الشوكاني هذا الكتاب للرد على من زعم إغلاق باب الاجتهاد وانقراض المجتهدين بعد القرن السابع، وقد يعد عمله استكمالا لما رآه السيوطي من وجود الاجتهاد في الأمة في كل عصر

والواقع أن الشروط التي وضعها الشافعي هي من البداهة بحيث يتعجب الباحث من إنكارها، إلا إن كان الخطاب الاستشراقي/ الحداثي يبتغي فتح المجال لكل من هب ودب كي يدعي الاجتهاد في أحكام الشريعة.

---

(١) تاريخية الفكر، مرجع سابق، ص ٧٣، ٢١٣؛ جدل الأصول والواقع، مرجع سابق، ص ٧٧٢-٧٧٣

(٢) محمد أركون: تاريخية الفكر ص ٧٣؛ وينظر أيضا: المستشار محمد سعيد العشماوي، معالم الإسلام، ص ١٥٣، ١٥٥، ١٠٩. نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، ص ٢١٢؛ د. محمد عمارة: سقط الغلو العلماني ص ١٠٥.

(٣) جدل الأصول والواقع، مرجع سابق، ص ٧٧٢

يقول الإمام الشاطبي:

((ومن نظر إلى طرق أهل البدع في الاستدلال عرف أنها لا تنضبط، لأنها سيالة لا تقف عند حد، وعلى كل وجه يصح لكل زائغ وكافر أن يستدل على زيغه وكفره حتى ينسب النحلة التي التزمها إلى الشريعة))(١).

ويقول الباحث الفرنسي **شارل سان برو**: ((الاجتهاد لا يعتبر رأيا تعسفيا أو غير موضوعي. ولا يعد مجرد تكهنات وفقا لآراء أو أهواء الناس. ولا يعتبر كذلك -بطبيعة الحال- القدرة على إعادة كتابة الإسلام وفقا لأفكار خاصة. ولمزيد من الدقة يجب التأكيد على أن الاجتهاد -كالإصلاح- لا يمكن تشبيهه بالضلال "لمفكرين جدد" يحلمون بإعادة كتابة الإسلام مرتكزين على مراجع شخصية أو قواعد جديدة مستعارة من الغرب. ولا يمكن أن يكون هدف الاجتهاد هو "تحديث" الشريعة؛ لأن الشريعة التي تمثل مجمل تعاليم القرآن والسنة التي تهدي إلى سواء السبيل، لا يمكن بطبيعة الحال تحديثها أو تعديلها. بل يقصد بالاجتهاد: التفسير الحديث لنصوص الشريعة بطريقة تسمح لها بالاستمرار في هداية الناس إلى الطريق الصحيح. ويصبح الاجتهاد بذلك ثمرة جهد عقلي لا علاقة له بما هو ذاتي. فهو ليس رأيا نابعا من ذات نفسه. وينبغي على الاجتهاد كأداة أساسية للإصلاح أن يتجنب عقبتين: العقبة الأولى تكمن في التشويه الذي تتسبب فيه آلية اللجوء للبدع غير الموضوعية، والتقليد الأعمى الذي اتبعته التيارات المتأثرة بالغرب، والعقبة الثانية تتمثل في المراجعة التي تعتمد على تحديد نطاق التفكير في التقليد الروتيني. وبناء على ذلك نتصور أن ممارسة الاجتهاد تتطلب دقة كاملة، كما تتطلب مجموعة من المعارف الموضوعية والقدرات الصارمة والكفاءات الكبيرة التي تظهر فيها عبقرية اللغة العربية في المقام الأول، ومعرفة متقنة كاملة للقرآن والسنة، والفقه، والقدرة على تحديد المصلحة العامة بطريقة موضوعية، دون الانزلاق في تكهنات غير مجدية (...) إذن هو مجهود عقلي، لكنه منضبط، ولا يعتمد على الانحياز الأعمى لروح العصر، كما لا يعني التطابق مع ذوق العصر، لا سيما الذي يتعارض مع المبادئ العليا التي أقرتها النصوص المقدسة)) (٢)

وأما قول د. حمادي ذويب: ((ساهم الشافعي بوضعه هذه الشروط في إغلاق باب الاجتهاد وفي تجذير الطابع الوثوقي للفكر السني عموما)) (٣)

فيجاب عنه: بأن شروط الاجتهاد منصوص عليها في غير كتب أهل السنة، و لم يترك أحد مجال الاجتهاد مفتوحا على مصراعيه لكل من هب ودب.

---

(١) الاعتصام، ٣٦٣/١.

(٢) حركة الإصلاح في التراث الإسلامي، ص ٧٢-٧٣

(٣) جدل الأصول والواقع، ص ٧٧٢

وأما الزعم بأن الشافعي مسؤول عن توسيع مجال النصوص على حساب الاجتهاد وإعمـــال العقل، فقد أجبنا عنه من قبل، وتبين أن الشافعي وضع نظرية محكمة للإثبات والاســـتنباط، و لم يخترع نصوصا، ولا أصولا لم يكن يعرفها السابقون، و لم يسبغ خاصية النص على ما ليس بنص، وأنه لو فعل هذا ما سكت عنه الأئمة والعلماء من عصره إلى يومنا هذا.

ولا تلازم بين اتساع مجال النص وبين تضييق الاجتهاد كما يزعم صـــاحب الـــدعوى؛ لأن الاجتهاد لا يكون فقط عند عدم النص كما يتوهمون، بل يكون الاجتهاد أيضا في فهم الـــنص، وفي تتريله على الواقع، بل قرر الغزالي وغيره –بطريق الاستقراء– أن جل الاجتهاد في الـــشريعة يكون بتحقيق المناط، وهو يكون مع وجود النص.

كما غفل هؤلاء عن أن للعقل عند الشافعي مترلة عظيمة، حتى إنه يمنع من حفظ و لم يعقل أن يقيس/ يجتهد، ويظهر هذا بالتأمل في مثل قوله رحمه الله: ((ولا يقيس إلا من جمع الآلةَ التي له القياسُ بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضِه، وأدبِه، وناسخِه، ومنسوخِه، وعامِّه، وخاصِّه، وإرشاده.

ويَستدل على ما احتمل التاويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماعٌ فبالقياس.

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب.

ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرِّق بين المشتبه، ولا يَعْجَلَ بالقول به دون التثبيت.

ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزدادُ به تثبيتاً فيما اعتقده من الصواب.

وعليه في ذلك بلوغُ غاية جهده، والإنصافُ من نفسه، حتى يعرف من أين قال ما يقـــول، وترك ما يترك.

ولا يكون بما قال أَعنَى منه بما خالفه، حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك، إن شاء الله.

فأما مَن تمَّ عقله، و لم يكن عالماً بما وصفنا، فلا يحلُّ له أن يقول بقياس، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه، كما لا يحل لفقيه عاقل أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه.

ومن كان عالماً بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة: فليس له أن يقول أيضاً بقياس، لأنه قـــد يذهب عليه عَقْل المعاني.

وكذلك لو كان حافظاً مقصِّرَ العقلِ، أو مقصِّراً عن علم لسان العرب: لم يكن له أن يقيس من قِبَلِ نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس.

ولا نقول يَسَع – هذا والله أعلم – أن يقول أبداً إلا اتباعاً ولا قياساً)).

وختاما نقول: إن الشافعي لم يكن بدعا في بيان شروط المجتهد، وشروط الاجتهاد معمول بها في كل علم وفن، فما من علم إلا ويضع شروطا للباحث الذي يعتد بكلامه ونظرِه في هذا الفن، والباحث في ميدان الفقه هو: الفقيه المجتهد الذي يستنبط الأحكام من أدلتها، فلا يبقى وجه للطعن في شروط المجتهد التي وضعها الأصوليون، إلا ما كان من هذه الشروط ظاهر التعسف بحيث يؤدي إلى سد باب الاجتهاد وتعطيل واجب النظر في تنزيل أحكام الشريعة على الوقائع المتجددة.

كما أن باب الاجتهاد لم يغلق، بل استمر الاجتهاد على نظام يكفل عدم اقتحام غير المتأهلين لساحته.

كما لا بد في الوقت الراهن من التأكيد على اشتراط العدالة الظاهرة فيمن يقوم بالاجتهاد؛ حيث أصبحنا نرى أناسا يدعون الاجتهاد والتجديد بينما يجد الناظر في كلامهم الكثير والكثير من عبارات الاستهزاء بثوابت الدين، وقد نص الحديث الشريف على ما يفيد هذا الشرط في حَمَلة العلم، فقال صلى الله عليه وسلم: ((يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله: ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين)) (١).

***

(١) أخرجه البزار في مسنده (٢٤٧/١٦)، عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وعبد الله بن عمرو، رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، مرفوعا. ورواه البيهقي في سننه [(٢٠٩/١٠)، حديث رقم (٢٠٧٠٠)] من حديث إبراهيم بن عبد الرحمن العذري، مرفوعا. وهو حديث حسن بمجموع طرقه. قال ابن الوزير: ((وهو حديث مشهور، صححه ابن عبد البر)). العواصم والقواصم ٣٠٨/١. وصححه الألباني.

المبحث الثالث

نقد حصر الشافعي آيات الأحكام، ومناقشته[١].

طعن الخطاب الاستشراقي/ الحداثي فيما اعتبره حصرًا من الشافعي لآيات الأحكام، وزعم أن هذا يؤدي لتضييق نطاق الاجتهاد في القرآن الكريم.

يقول د. حمادي ذويب:

((وفي مستوى ثانٍ نلاحظ أن الشافعي دشن قوله في شروط الاجتهاد بالعلم بأحكام كتاب الله، أي إن ما يعنيه من القرآن هو بالتحديد جانب الأحكام، وهكذا ينظر صاحب الرسالة إلى القرآن من زاوية الفقيه لا غير، مهملا بقية الجوانب فيه ... وقد أدى هذا المبدأ إلى غلبة المنهج الفقهي على ما سواه من سبل قراءة النص القرآني، وأضحت بموجبه آيات الأحكام بعددها القليل محل عناية خاصة ... ويظهر أنه منذ القرن الخامس للهجرة في حدود ما اطلعنا عليه بدا تأثير موقف الشافعي واضحا في شروط الاجتهاد عند الأصوليين ... وقد ارتأى الغزالي ضبط عدد هذه الآيات وتيسير تطبيقها وعيا منه بأن موقف الشافعي أضحى بعده غير عملي)) [٢].

الرد على الدعوى:

يلحظ البحث في هذه الدعوى مغالطة شائعة في الخطاب الاستشراقي/ الحداثي، وهي محاكمة الشافعي وفقا لاصطلاحات المتأخرين، فمن قال: إن عبارة (أحكام القرآن) عند الشافعي تقتصر على ما اصطلح عليه بعض المتأخرين من حصر آيات الأحكام في عدد معين؟

وقد غفلوا عن نص الشافعي الذي لم يكتف بآيات الأحكام الفقهية:

((ولا يقيس إلا من جمع الآلةَ التي له القياسُ بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضِه، وأدبِه، وناسخِه، ومنسوخِه، وعامِّه، وخاصِّه، وإرشاده)) [٣].

فهذا النص يقطع كل زعم ينسب للشافعي أنه يحصر (أحكام القرآن) في عدد قليل من الآيات؛ لأن الشافعي هنا أدخل في مفهوم (أحكام كتاب الله) أدب القرآن وإرشاده، وهو قدر زائد على ما اصطلح بعض المتأخرين على تسميته (آيات الأحكام)، بل إن مفهوم (أدب القرآن وإرشاده) يمكن أن يتسع ليشمل كل آيات القرآن؛ لأن آي الذكر الحكيم -أيا كان موضوعها-

---

(١) جدل الأصول والواقع، مرجع سابق، ص ٧٧٢.

(٢) جدل الأصول والواقع، المرجع السابق، ص ٧٧٢-٧٧٣.

(٣) الرسالة، ص ٥١٠.

لا تخلو من الأدب والإرشاد[١].

ومن العجيب: أن د./ حمادي ذويب أورد هذا النص في مستهل الفصل الرابع الذي عنونه بـ(الاجتهاد والقطيعة مع الواقع) [٢]، ومع هذا بقي مصرا على زعمه بتضييق الشافعي نطاق الاستنباط من القرآن الكريم، رغم أن الشافعي تحدث عن الآيات التي تتضمن أدب القرآن وإرشاده، وهي أشمل مما اصطلح عليه فيما بعد بـ(آيات الأحكام)

ومن العجيب أن نلحظ هنا تناقضا من د. **حمادي ذويب** ومن سلك مسلكه؛ لأنهم ينكرون على الشافعي ما أسموه بـ(توسيع النص)، بينما تراهم هنا ينكرون على الشافعي ما يمكن تسميته وفقا لرؤيتهم (تضييق مجال النص)؛ لأن الشافعي -وفقا لهذا الزعم- يضيق من نطاق آيات الأحكام، ومن ثم يبقى القارئ حائرا في فهم مراد القوم من الشافعي: أيريدون من الشافعي توسيع مجال النص أم تضييقه؟!

كما وقع د. **حمادي ذويب** في تناقض آخر؛ لأنه في أول الفصل المذكور نقل عن بعض الأصوليين أنهم نقلوا عن الشافعي أنه اشترط حفظ جميع القرآن، كما نقل د. حمادي ذويب عن التلمساني المالكي أنه تعجب من قدرة الشافعي على استخراج الأحكام من لوازم النصوص[٣]، وهو ما يؤكد على أن عقلية الشافعي ليست بالعقلية التي تنحصر في نصوص بعينها يطلق عليها (آيات الأحكام) بحيث لا تستخرج أحكام القرآن وآدابه وإرشاده من غيرها.

كما أن الطاعن قصر مفهوم (الأحكام) عند الشافعي على الأحكام الفقهية بالمعنى المتعارف عليه عند المتأخرين، وهو قصر لا يظهر من كلام الشافعي ما يؤيده، وقد نبه البحث على خطأ محاكمة الشافعي لاصطلاحات المتأخرين؛ لأن الشافعي إمام مؤسس صاحب استقراء.

---

(١) لا تنحصر آيات الأحكام في خمسمائة آية على الصحيح؛ لأَنَّ تَمْيِيزَ آيَاتِ الْأَحْكَامِ مِنْ غَيْرِهَا يَتَوَقَّفُ على مَعْرِفَةِ الْجَمِيعِ بِالضَّرُورَةِ، وَتَقْلِيدُ الْغَيْرِ فِي ذَلِكَ مُمْتَنِعٌ؛ لِأَنَّ الْمُجْتَهِدِينَ مُتَفَاوِتُونَ فِي اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ مِنْ الْآيَاتِ؛ لاخْتِلَافِ الْقَرَائِحِ وَالْأَذْهَانِ وَمَا يَفْتَحُهُ اللهُ عَلَى عِبَادِهِ مِنْ وُجُوهِ الاسْتِنْبَاطِ.
وقيلَ: إنَ آياتَ الأحكامِ خَمْسُمائَة آية، كَمَا مَشَى عَلَيْهِ الْغَزَالِيُّ وَابْنُ الْعَرَبِيِّ.
قيلَ: وَكَأَنَّهُمْ رَأَوْا مُقَاتِلَ بْنَ سُلَيْمَانَ أَوَّلَ مَنْ أَفْرَدَ آيَاتَ الْأَحْكَامِ بِالتَّصْنِيفِ ذَكَرَهَا خَمْسَمائَة، وَدُفِعَ بِأَنَّهُ أَرَادَ الظَّاهِرَةَ لَا الْحَصْرَ، فإن دلالة الدليل تختلف باختلاف القرائح، فيختص بعضهم بدرك ضرورةً فيها؛ ولهذا عد من خصائص الشافعي التفطن لدلالة قوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا** ۝ ﴾ [مريم: ٩٢] على أن من ملك ولده عتق عليه، وقوله تعالى: ﴿ **ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ** ﴾ [التحريم: ١١] على صحة أنكحة أهل الكتاب، وغير ذلك من الآيات التي لم تُسَق للأحكام.
وَلَعَلَّهُمْ قَصَدُوا بهذا العدد: الْآيَات الدَّالَّةَ عَلَى الْأَحْكَامِ بِالْمُطَابَقَةِ لَا بِالتَّضَمُّنِ وَالالْتِزَامِ كَمَا ذَكَرَهُ ابْنُ دَقِيقِ الْعِيدِ وَغَيْرُهُ؛ إذْ غَالِبُ الْقُرْآنِ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يُسْتَنْبَطَ مِنْهُ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ. ينظَر: البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٣٠)؛ التقرير والتحبير علي تحرير الكمال بن الهمام (٣/ ٢٩٢)

(٢) جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص ٧٧١.

(٣) جدل الأصول والواقع، المرجع السابق، ص ٧٧٢.

بل إن **الشافعي** أحيانا ما يستعمل عبارة (معاني القرآن)، وهي أشمل من الأحكـــام بـــالمعنى الفقهي الاصطلاحي المتعارف عليه عند المتأخرين، بل إن الأصوليين المتأخرين لم يقصروا الأحكام على الأحكام الفقهية، بل جعلوا مفهوم الحكم أعم من الحكم الفقهي، بدليل تقييـــدهم بلفـــظ (العملية) في تعريف الفقه بأنه : (معرفة الأحكام الشرعية العملية)، ونصوا في شرح التعريف على أن الأحكام منها ما هو شرعي ومنها ما هو غير شرعي، والأحكام الشرعية منها ما هو عملـــي ومنها ما هو غير عملي؛ لذا احتاجوا هذه القيود لتمييز الحكم الذي هو موضوع علم الفقه، دون أن يعني هذا أن الفقيه محظور عليه أن ينظر في غير الأحكام العملية كما توهم عبارات التغريبيين.

فكيف يُدّعى بعد هذا أن **الشافعي** يحصر مجال الاجتهاد في نصوص بعينها؟!

ثم إن القراءات الاستشراقية الحداثية تفتعل معارك في غير وغى؛ لأن مسألة حـــصر آيـــات الأحكام في عدد محصور من الآيات- هي من المسائل الخلافية، وقد رأى بعض الأصوليين أنها لا تنحصر، وانتصر الشوكاني في إرشاد الفحول وغيره من مؤلفاته للرأي القائل بأنها لا تنحـــصر، وطبق رأيه في تفسيره القيم ليثبت أن جميع آيات القرآن موضع لاستنباط الأحكام.

وعلى هذا فحتى لو سلمنا جدلا بأن الشافعي من أصحاب هذا الحصر المزعوم، فهو لم يكبِّل من جاء بعده، ولا يخلو مذهب فقهي أو فقه إمام من استنباط أحكام بلطيف الفكر من نصوص خارجة عن النصوص التي وسمها البعض بأنها: نصوص الأحكام، فلماذا يُصرُّ القوم على افتعـــال المعارك والنفخ في الرماد ليصير نارا؟!

***

المبحث الرابع

نقد إدخال الشافعي صاحب الحكم في مجال الاجتهاد، ومناقشته

نقد الخطاب الاستشراقي/ الحداثي ما أسموه بإدخال صاحب الحكم في مجال الاجتهاد.

وفي هذا يقول د. حمادي ذويب: ((ومن هذا المنطلق سمح الشافعي بتدخل صاحب الحكم في مجال الاجتهاد حتى يسير في الاتجاه الذي يرتئيه الفقيه)) (١)

وأصل هذه الدعوى ما تقدم من رمي **الشافعي** بأنه تعاون مع السلطة مختارا راضيا على خلاف أبي حنيفة، وأنه سعى للتوحيد بين الدين والدولة .. إلى غير ذلك من المزاعم التي تقدم تفنيدها.

ثم أضاف أصحاب هذا المسلك هنا أن الشافعي جعل صاحب السلطة ذا مدخل في عملية الاجتهاد بعد أن مهد له الشافعي السبيل لذلك التدخل.

الرد على الدعوى:

هذه الدعوى لا تنفصل عما دأب عليه أمثال الدكاترة نصر أبي زيد وعلي مبروك وحمادي ذويب من السماح لأنفسهم بالتفتيش عن نوايا الشافعي والزعم –تبعا للمستشرقين- بوجود قصد سياسي يقف وراء نصوص الشافعي واجتهاداته.

وهذه النظرة الجائرة عممها المستشرقون على أئمة أهل السنة، الذين وصفوهم بأنهم كانوا خدامًا للحكام، على خلاف أئمة الشيعة، ثم تلقفها عنهم الحداثيون العرب (التغريبيون) كعادتهم؛ فقد جاء في دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية): ((ولا يزال يوجد إلى الآن في بلاد الإسلام الشيعية مجتهدون بالإطلاق؛ لأنهم يعتبرون دعاة للإمام المحتجب، وبذلك يختلف شأنهم تمامًا عن شأن العلماء عند أهل السنة. فأولئك ينقدون أعمال الشاه ويهيمنون عليها، وليس الشاه إلا نائبًا للإمام المنتظر، وقائمًا على أوامره أثناء غيبته. **وعلى عكس ذلك شأن علماء أهل السنة الذين يعتبرون خُدَّامًا للحكام))** (٢).

فأي منهج علمي هذا الذي سلكه أولئك المستشرقون في افترائهم على أئمة أهل السنة بلا سند، مع أن شواهد التاريخ تنقض ما زعموه، وهذه سير أئمة أهل السنة حافلة بمواجهتهم لمظالم الحكام، إلى الحد الذي تحمل كثير منهم الأذى بنفس راضية؛ في سبيل نصرة الحق.

---

(١) جدل الأصول والواقع، حمادي ذويب، ص ٨١١.

(٢) موجز دائرة المعارف الإسلامية [الاستشراقية] (٢/ ٤٤٤). وتثقيل الخط من عملي؛ لإبراز موضع الشاهد.

ومن يتصفح السيرة العاطرة لهذا الإمام الجليل يدرك كم الافتراء الذي تلوكه ألسنة هؤلاء المتقولين على الشافعي رضي الله عنه؛ لأن الثابت من سيرته هو مقاومته للمظالم، وجهره بالحق في وجه السلاطين دون أن تأخذه في الله لومة لائم، ودون أن يسمح لهم بالكلام في دين الله من غير بينة.

وقد ذكر الإمام البيهقي خبر الوشاية التي أوذي الشافعي بسببها حين ولي عملا في بلاد اليمن إبان شبابه وقام به على أحسن ما يكون، فحقد عليه بعضهم، ووشى به، وحمل من اليمن إلى هارون **الرشيد** في **بغداد** متهما بمشايعة العلويين ضد العباسيين، وقد حكى البيهقي تفاصيل هذا اللقاء، وما أظهر الشافعي فيه من الصدع بقول الحق، والإنكار على الظلم، ووعظ الخليفة المهيب هارون الرشيد بأبلغ المواعظ دونما وجل، ومحاججته -والعلماءَ المقربين منه- بأقوى الحجج. ولا يتسع المقام لبسط هذه المحاورة البليغة وما تضمنته من مناظرات رفيعة الشأن، ومواعظ جليلة القدر، فلتطالَع في **مناقب الشافعي** للبيهقي(١).

ولو كان الشافعي ممن يقبلون بإدخال أهواء الحكام في أمر الفتوى والاجتهاد لكان بقاؤه في بغداد أفضل له من هجرته إلى مصر؛ إذ كانت بغداد هي حاضرة الدنيا كلها لا حاضرة الخلافة العباسية فحسب، وكان فيها من النعيم والخيرات ما لا يوجد في غيرها، لكن الشافعي آثر أن يفر بدينه وعلمه إلى أرض يصفو مناخها من كدورات الفتنة التي بدأت تخيم بظلالها في السنوات الأخيرة من حياة الشافعي(٢).

وقد يحمد للدكتور عبد المجيد الصغير أنه أظهر الشافعي يقاوم الظلم من صاحب السلطة -على خلاف مسلك عامة المستشرقين والحداثيين- إلا أن البحث أنكر عليه الزعم بوجود قصد سياسي لدى الشافعي من تدوين الأصول، طالما لم نجد في نصوص الشافعي ما يساعد على هذا الادعاء.

****

---

(١) مناقب الشافعي للبيهقي، مرجع سابق، (١/ ١٢٠).

(٢) وكان من العجيب أن يفسر المستشرق بروكلمان سبب انتقال الشافعي إلى مصر بأن الشافعي حاول أن يضمن لنفسه منطقة نفوذ جديدة في مصر؛ لأن مذهبه لم تكتب له الغلبة لا في الحجاز ولا في العراق! وظاهر أنه تفسير عجيب يتناقض مع ما ورد في سيرة الشافعي رضي الله عنه. ولو صح ما ذكره المستشرق بروكلمان -في تفسير سبب مجيء الشافعي إلى مصر- لما استقام أن تكون مصر هي وجهة الشافعي رضي الله عنه ومستقره؛ وذلك لما هو معلوم أن مصر في هذا الوقت كان يتنازعها نفوذ مدرستين كبيرتين هما: مدرسة مالك، ومدرسة الليث بن سعد، الذي ورث فقه أئمة المصريين، حتى فضله الشافعي نفسه على مالك في معرفة الفقه، كما هو مشهور، فأنى للشافعي أن يتوجه لمنطقة يشملها هذا النفوذ العظيم لتلكم المدرستين!. ينظر: (تاريخ الشعوب الإسلامية)، للمستشرق الألماني كارل بروكلمان، ص ٢٠٥-٢٠٦، نقلها إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، بواسطة: (موقف الاتجاه الحداثي من الشافعي: عرض ونقد)، د. أحمد قوشتي عبد الرحيم، ص ٣٥، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط الأولى، ١٤٣٧= ٢٠١٦؛ وينظر: مقدمة تحقيق كتاب الرسالة، للشيخ أحمد شاكر، (ص ٤- ٨)، مكتبه الحلبي، مصر، ط: الأولى، ١٣٥٨هـ/١٩٤٠م.

الخاتمة ونتائج البحث والتوصيات

- الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد ..
- فبعد أن يسر اللله تعالى الانتهاء من هذا البحث ظهر لي عدة نتائج وتوصيات، أجملها فيما يأتي:

أولا: النتائج:

١. يعد الاستشراق من أهم وأخطر الظواهر المعرفية التي كان لها أثر في نطاق الثقافة العربية المعاصرة، وتمكنت من تجنيد أتباع لها من المثقفين العرب والمسلمين ذوي النشاط في البحث والتأليف.

٢. يتحفظ الباحث على التعريفات التي تحدد **الاستشراق** بأنه "مجموعة دراسات قام بها باحثون غربيون عن الإسلام والحضارات الشرقية"، أو ما شابه ذلك، ويعدها البحث تعريفات قاصرة لا تتمتع بالمقدرة التفسيرية الكافية؛ إذ إنها تلتفت لما يطفو على السطح، ولا تعبر عن جوهر الظاهرة الاستشراقية، ولا تفسر الأبعاد والتشابكات الكامنة في عمق هذه الظاهرة، ولا تلحظ شبكة العلاقات التي تندرج بها الظاهرة الاستشراقية في إطار عملية الهيمنة الغربية على العالم الإسلامي وإبقائه في موضع التابع المُتَغرِّب على الدوام.

٣. من الأهمية بمكان النظر للاستشراق، لا باعتباره مجموعة دراسات، بل باعتباره **خطابًا** موجَّهًا يصنع صورة مختلَقة عن الآخر (الشرق والعالم الإسلامي)، **وأداة** يستخدمها الغرب في تعزيز هويته والسيطرة على هذا الآخر

٤. (**المنظور الاستشراقي**) يتسع ليشمل كتابات الحداثيين العرب (التغريبيين) الذين انطلقوا من المنهجيات الاستشراقية، ورددوا نتائج البحث الاستشراقي في الوقت الذي شنعوا على المسلمين في تقليد الأئمة الأعلام، وقد ترجح لدى الباحث عدم حصر لقب **المستشرق** في: (الباحث الغربي المهتم بعلوم الشرق وآدابه).

٥. مغالطات الخطاب الحداثي العربي في نقد أصول الإمام الشافعي ورسالته، ونقد التراث عامة، كانت أبشع من مغالطات المستشرقين، وأشد تورطا فيما يمكن تسميته بـ(**لا أخلاقية الخطاب**)؛ لأن مغالطات الخطاب الحداثي (التغريبي) الناقد للتراث الأصولي نابعة عن (**عمالة فكرية**) للفكر الغربي الساعي في بسط هيمنته من خلال علمنة العلم الديني، وإحلال الرؤى التغريبية محل المفاهيم الإسلامية الأصيلة بعد تفريغها من مضمونها الإسلامي، وذلك أن الخطاب الحداثي قد فقَد

استقلاله وقدرته على النقد الحقيقي، فلم يجد إلا سبيل التقليد التابع للخطاب الاستشراقي، مع غض الطرف عن حقائق شرعية لا يجهلها مبتدئ في الأصول والعلوم الدينية.

٦. نقد المنظور الاستشراقي لعلم الأصول يختلف عن نقد المصلحين الإسلاميين المتأخرين؛ لأن المنظور الاستشراقي ينطلق في نقده من خلفيات عقدية وفكرية وفلسفية: لا تعترف بقدسية الوحي، ولا تكترث بحاكمية الشريعة.

٧. الفكر الاستشراقي والتغريبي لا يلقى رواجا بين شريحة من المسلمين بسبب صحته الذاتية، وإنما يعتمد أساسا على جهل –وتجهيل– المسلمين بتراثهم، ووضع الحواجز بينهم وبين هذا التراث بشتى السبل، ثم على صناعة الإعلام والنشر، وتوظيف عنصري: الإغراق الثقافي (الكثرة الملهية للقارئ المسلم)، وعنصر: الإبهار في الأدوات الفنية المستعملة في ذلك.

٨. الغالب على كتابات المنظور الاستشراقي –خاصة الكتابات الحداثية– هو الصدور عن العقيدة الحلولية التي تقوم على اتحاد الإله بالطبيعة/المادة، وامتزاج صفاته بالصفات المادية؛ تأثرا بفلسفات: **سبينوزا وفيورباخ** وأضرابهم من الفلاسفة القائلين بالحلولية، وهذه العقيدة الحلولية ترسخ في نفس معتنقها ضمورَ القداسة، واستواء الإلهي والبشري، والجنوح إلى التفسير المادي للدين، وهذا يفسر فجاجة كثير من هذه الكتابات في نظرتها للشريعة وتعاملها مع مقدسات الإسلام، وجرأتها على تجاوز محكمات النصوص وثوابت الأحكام، ودعوتها لتطبيق النظريات الغربية في نقد وتفكيك نصوص القرآن والسنة كما فعل **سبينوزا** وأضرابه من فلاسفة الحلولية على نصوص الكتاب المقدس في اليهودية والنصرانية، وكان الدكتور حسن حنفي من أبرز الشخصيات الحداثية التي طبقت هذه المنهجية، وقد أَفرد لنقد وتفكيك علم أصول الفقه عدة دراسات على هذا النمط كان أوسعها: (من النص إلى الواقع).

٩. تتبنى الأدبيات الحداثية (**التغريبية**)، خطابا **عاطفيا**، يرفع شعار: الاعتدال والتسامح (مع الغربي)؛ لأجل **تلميع صورة الاستشراق** بعد أن دخل طور الأزمة، وإنقاذ ما تبقى من سمعته المتضعضعة بين العرب والمسلمين، وتعمية القارئ العربي والمسلم عن **بنيته العدائية** ضد الفكر الإسلامي، فيبرزون أصواتا معتدلة لمستشرقين مولعين بالشرق، أو متوددين له، ويعزلون القارئ العربي والمسلم عن الأصوات المتطرفة التي هي أكثر نفيرا، وأصدق تعبيرا عن الروح الأوربية والغربية في نظرتها للعرب والمسلمين، وما نشهده الآن من صعود اليمين المتطرف في أوربا وأمريكا، وما بتنا نسمعه من تصريحات عدائية كان يتحاشاها الساسة الغربيون فيما سبق .. يؤكد أن روح الحملات الصليبية لا تزال هي الروح المسيطرة على المخيال الأوربي والغربي تجاه العالم الإسلامي، وأن الخطاب الاستشراقي يقع في قلب هذا المخيال، وأن الخطاب الاستشراقي لا يزال هو الأداة الأساسية في صناعة الهوية الأوربية الحديثة وتعريف: من هو الغربي؟

١٠. أصوات المستشرقين المنصفين (**المغردين خارج السرب**) لم تغير من حقيقة: أن التوجه العام في الخطاب الاستشراقي يجعل من بِنْيته بِنْية صراع واستغلال؛ ولهذا رأى البحث التفرقة بين جهاز الاستشراق المرتبط بمصالح الهيمنة، وبين أفراد المستشرقين الذين ظهر فيهم منصفون مأخوذون بسحر الشرق؛ فرأى البحث ضرورة هذا التمييز؛ لتجاوز مأزق التفكير العاطفي الذي يعمي بصيرة الباحث عن شهود حقائق الواقع فيحسن الاعتقاد في الخطاب الاستشراقي بناء على وجود بعض الأصوات المنصفة، مع غض الطرف عن التيار العام في الخطاب الاستشراقي الذي يعطي صورة زائفة عن الإسلام وعلومه وآدابه.

١١. لا يعني نقد **الاستشراق** خلو الحركة الاستشراقية من مزايا أو إنكار الإسهامات التي قدمها بعض المستشرقين (الأكاديميين) –والتي أفادت التراث العربي والإسلامي، رغم انطوائها على العديد من المفاسد الناجمة عن **البِنية العنصرية** التي جعلت **الاستشراق** مطية للاستعمار والهيمنة

١٢. اهتم المستشرقون بعلم أصول الفقه، إدراكا منهم بأن هذا العلم مدخل إلى المعارف الكبرى عند المسلمين؛ لأنه العلم الذي تتجلى فيه تفاصيل (**نظرية المعرفة**) عند المسلمين؛ إذ يقع موقع ملتقى الأبحر الذي تصب فيه علوم المنهج عند المسلمين أنفس ما زخرت به من طرق اقتناص المعارف، كما هو معلوم في مسألة استمداد علم الأصول، وعلى هذا يسوغ أن نصف هذا العلم بأنه (إبستمولوجيا الإسلام الكبرى)؛ إذ يحدد علم الأصول: ما هي المعرفة (الأحكام)، وما موضوعها (الأفعال)، وما هي مصادر المعرفة (الأدلة)، وما هي أنواع هذه المصادر، وكيفية اقتناص المعارف منها، وأنواع المعرفة المأخوذة من هذه المصادر، وشروط الباحث (الذات العارفة- المجتهد)، والعمل عند تعارض المصادر، وكيفية الترجيح بينها (مشكلات تحصيل المعرفة).

١٣. يشوب كتابات المنظور الاستشراقي آفة: **التعميم دون استقراء**، إذ يشيع فيها الطعن في النتائج التي توصل إليها الشافعي بالاستقراء دون أن يقوم أصحابها باستقراء مضاد، فمثلا يطعنون في السنة التقريرية ويزعمون أن الشافعي قال بالسنة التقريرية من أجل توسيع مفهوم السنة حتى يكون النص حلا لجميع المشكلات، والواقع أن الشافعي قال بالسنة التقريرية بناء على الاستقراء الذي أفاد معاملة تقريرات النبي صلى الله عليه وسلم معاملة الأقوال والأفعال، وجريان عمل الأمة على استنباط الأحكام من تقريرات النبي صلى الله عليه وسلم

١٤. قرشية الشافعي والظروف التي نشأ فيها كانت عاملا مهما في تكوينه ونبوغه، لكنها لم تتحكم في اختيارات الشافعي الأصولية والفقهية كما تردد في كتابات المنظور الاستشراقي؛ لأن آراءه قد تحصلت بالاستقراء للأدلة.

١٥. نشأة الشافعي لم تكن نشأة أهل الحديث من كل وجه، بل كان تكوينه العلمي والشخصي أشد تنوعا وثراء من التكوين العلمي المعتاد لدى محدّثي عصره، ومن ثم تبطل كل المزاعم الاستشراقية التي تصور الشافعي مجرد تابع لأهل الحديث في صراعهم مع أهل الرأي.

١٦. كان الشافعي يتبادل الإجلال والمودة مع أهل الرأي، حتى ذكروه في كتبهم كواحد من أصحابهم، ولا صحة لمزاعم الصراع على النفوذ بين الشافعي وأهل الرأي في بغداد، وهذه الرؤية نابعة من الفلسفة الماركسية في تفسير التاريخ على أنه صراع بين الطبقات يدير عجلة التاريخ.

١٧. جاء الشافعي إلى مصر؛ لأنها كانت أكثر هدوءا وصفاء من العراق في هذا الوقت؛ خاصة وأن إرهاصات الفتنة بدأت في الظهور ببغداد، ولا صحة لمزاعم عدد من المستشرقين أنه جاء إلى مصر بحثا عن المال والنفوذ اللذين فشل في تحصيلهما ببغداد.

١٨. تغيير الشافعي لمذهبه مرده لا إلى تغير البيئة كما يتردد في بعض الكتابات الاستشراقية، بل إلى إعادة النظر والاجتهاد على ضوء زيادة الحصيلة العلمية التي تراكمت لديه إبان استقراره في مصر، مع تغير خطته العلمية والبحثية من نقد مدرسة بعينها إلى التأصيل وصياغة الفقه الذي اجتمع لديه عبر مسيرة حياته العلمية.

١٩. لم تكن رسالة الإمام الشافعي مرحلة تأسيسية فحسب، وإنما كانت أيضًا محطة نقدية –في تاريخ العلم– كان لا بد منها؛ لوضع النقاط على الحروف، وحسم النزاع الفكري الذي أسفر عن أزمة غير مسبوقة في الفكر الفقهي، على إثر اتساع الفجوة بين أهل الرأي وأهل الحديث، ما دعا لظهور الفكر التوفيقي للإمام الشافعي. فكان ظهور رسالة الشافعي على هذا النحو مرحلة لا بد منها في تطور مسيرة علم الأصول.

٢٠. يخلط المنظور الاستشراقي بين الكشف والتقرير وبين الاختراع: فيجعلون من تقرير الإمام الشافعي للقواعد الأصولية –الكاشف عن حجيتها بالأدلة– اختراعًا لهذه القواعد قام به الشافعي، ويستخدمون هذه الفرية وأمثالها في اتهام الفقهاء بأنهم صنَّاع الشريعة فيتحدثون عن (إسلام الفقهاء). وهي مغالطة شائعة في كتابات المنظور الاستشراقي. وبناء عليه: فالإمام الشافعي وضع نظرية محكمة لضبط عمليات الإثبات والاستنباط، ولم يخترع نصوصا ولا قواعد لم تعرفها الأمة قبله، ولم يسبغ خاصية النص على ما ليس بنص، كما يتردد في الخطاب الاستشراقي.

٢١. المجازفات الاستشراقية/التغريبية –التي بالغت أحيانا في تصوير ما قام به الشافعي؛ كقول الجابري: إن الشافعي هو المشرع الأكبر للعقل العربي– تهدر جهود الأمة قبل الشافعي وبعده، وتصور الأمة

الإسلامية على أنها أمة عاجزة اتبعت رجلا واحدا مسيطرا إلى الحد الذي أعجز من جاء بعده عن معارضته في تأصيلاته، وهو ما يكذبه الواقع التاريخي، وحقائق العلوم، وعلى علو مقام الإمام فإن تصويرات هؤلاء تخالف الواقع والحقائق.

٢٢. كان الإمام الشافعي -في تدوينه للأصول- يتبع ما دل عليه الدليل كما هو واضح في كتبه، و لم يكن يصدر في تأصيله للأصول عن توجيهات فوقية، ولا عن قصديات سياسية مزعومة.

٢٣. من الأخطاء العلمية الفادحة التي وقع فيها بعض المستشرقين أن ينسبوا للشافعي بعضا من كلام أهل الأهواء الذي نقله للشافعي للرد عليه، كما فعل د. حمادى ذويب.

٢٤. الفرضية ثابتة بالسنة كما هي ثابتة بالقرآن، ومن التلبيس على القراء: عرض د. حمادي ذويب ما نقله الشافعي عن بعض أهل الأهواء على أنه كلام الشافعي، ومن التدليس أيضا التمسك برأي د. محمد توفيق صدقي في نفي الفرضية الثابتة بالسنة والتعمية على رجوعه عنه، في خطيئة علمية كشف عنها البحث من واقع صفحات المنار وتعقيبات الشيخ رشيد رضا!

٢٥. الفقيه مثبت، لا مبتدع للأدلة، ولا موسع لها، فالشافعي أسبغ الحجية على ما ثبتت حجيته، و لم يبتدع حجية لدليل لا حجية له، ومن ثم يبطل ما نسبه المنظور الاستشراقي إلى الشافعي من توسيعه مفهوم النص، كما أن المنظور الاستشراقي استعمل **مفهوم النص** استمدادا من المعجم الفلسفي الفرانكفوني، وهو مفهوم يغاير مفهوم **النص** في استعمال الأصوليين وعلماء المسلمين، ما أدى لإحداث خلط واضطراب في المفاهيم؛ نتيجة إسقاط المنظور الاستشراقي للمفاهيم الفلسفية على مفاهيم الشافعي والأصوليين.

٢٦. لم يبتدع الشافعي مبدأ هيمنة النص، وتضمنه حلولا لجميع المشكلات، وإنما قال بما نطقت به نصوص الشريعة: إن كتاب الله فيه دليل على سبيل الهدى عند نزول النوازل، وهذا يفتح أمام العقل المسلم باب الاجتهاد في اقتباس هدايات القرآن والتصرف -في ضوئها- عند نزول النوازل، مع الأخذ بالأسباب، والانتفاع بخبرة الخبراء وعلم العلماء.

٢٧. لا حجة للطاعنين في تأصيل الإمام لشافعي للعمل بالظن الغالب؛ لأنه أمر لم ينفرد به الشافعي عن الأمة وسائر الأئمة، بل هو تقرير لما عليه عامة الأئمة من وجوب عمل الفقيه بما يغلب على ظنه عند غياب القطعيات، وقد أقره رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهي قضية عقلية منطقية؛ لأن العقل والمنطق يقضيان باتباع الراجح وتغليبه على المرجوح، وهذا هو معنى العمل بالظن في المجال الأصولي والفقهي، ولا علاقة لظن الفقيه بالظن المذموم في القرآن الكريم؛ لأن الظن المذموم

هو ما كان منشؤه الهوى دون إعمال النظر وطلب الأدلة، وهو ظن أصحاب الأهواء الذين يضادون شرع الله بمحض الهوى ويدعون التجديد والتنوير، والواقع أن فعلهم تبديد لا تجديد. ومن ثم فلا وجه للطعن في تقسيم الشافعي الأحكام إلى قطعي وظني (الحكم بإحاطة –في الظاهر والباطن– والحكم بغير إحاطة)، ولا وجه للطعن في تجويزه العمل بالظن الغالب؛ لأن هذا ما عليه المسلمون.

٢٨. القداسة عند الشافعي لكلام الله ورسوله وما في معناهما، ولا قداسة عند الشافعي لقول غيرهما، ومن ثم فلا صحة لمزاعم تقديس الشافعي أقوال الصحابة والأئمة.

٢٩. السنة أحد الوحيين، بدلالة الكتاب والسنة، والشافعي لم يبتدع هذه الحقيقة رغبة في توسيع رقعة النص كما تردد في كتابات المنظور الاستشراقي، بل أثبتها بالأدلة المتظاهرة، ومن ثم يبطل ما ادعاه المنظور الاستشراقي من أن الشافعي هو مخترع هذا المبدأ؛ بناء على حديث الإلقاء في الروع الذي زعموا عدم صحته، وقد انتهى التحقيق إلى صحته، وأنه لا يدل وحده على كون السنة أحد الوحيين، بل الأدلة على ذلك متظاهرة.

٣٠. **الشافعي** حين فسر الحكمة بالسنة لم يبتدع شيئا من تلقاء نفسه، وإنما نقل هذا التفسير عن السلف، وتحصل لديه بالاستقراء: أن الحكمة –المعطوفة على الكتاب– هي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. كما انتهى التحقيق إلى أن ما يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم هو سنة وهو حكمة، أيا كان المعنى الذي فسرت به الحكمة، ومن ثم فلا وجه لطعن المنظور الاستشراقي على الشافعي في تفسيره الحكمة بالسنة، ولا وجه لما زعموه من توظيف **الشافعي** لهذا التفسير المخترع في تثبيت حجية السنة.

٣١. الشافعي لم يؤسس حجية السنة كما زعم المنظور الاستشراقي، وإنما أثبت حجيتها بأدلة قاطعة مثلت عقبة كأداء في طريق الساعين في محاولات فاشلة تستهدف تقويض البيان النبوي وما نتج عنه من أحكام تمثل الشطر الأكبر من أحكام الشريعة.

٣٢. استند الشافعي في تقريره لحجية السنة إلى أسباب موضوعية لا ذاتية، وهي ما قامت عليه الدلائل من حجية السنة النبوية ووجوب الاحتكام إليها، وانتهى التحقيق إلى أن الشافعي كان يقصد بالمشككين في حجية السنة قوما من أهل الكلام، و لم يقصد أهل الرأي من الفقهاء، وبناء عليه يبطل ما تردد في كتابات المنظور الاستشراقي من أسباب مدعاة لتأسيس الشافعي حجية السنة دعما لأغراض –شخصية وقَبَلية وطائفية– مزعومة بناء على إعمال فلسفة التفسير الماركسي للتاريخ في تحليل التاريخ العلمي عند المسلمين.

٣٣. انتصار الشافعي لحجية خبر الواحد كان قولا بما تقتضيه الأدلة، ولم يكن انتصارا لفئة على فئة، والاحترام المتبادل بين الشافعي وأهل الرأي معلوم من سيرهم، ولم يتأثر بالمناظرات التي جرت بينهم، حتى عد الحنفية الشافعي كأحدهم وناقشوه في كتبهم كواحد من أصحابهم في لفتة إلى إجلال أهل الرأي لمكانة الشافعي

٣٤. وهذا يكشف عن حقيقة العلاقة بين الشافعي وأهل الرأي بما يقطع مزاعم نصرة الشافعي لأهل الحديث ضد أهل الرأي المبنية على فلسفة التفسير الماركسي للتاريخ الإسلامي التي تصور تاريخ العلم عند المسلمين –المفترى عليه– على أنه حصيلة صراعات طبقية وطائفية بين القوى الكبرى التي سعت في تقاسم السلطة والنفوذ، ووفقا لهذه الرؤية ردت آراء الشافعي واختياراته إما إلى ظروف نشأته –في تأثر بالنظرية الفرويدية– وإما إلى أغراضه –المزعومة– لكسب شطر من النفوذ في هذا الصراع الطبقي والطائفي المنتج لحركة التاريخ وفقا للفلسفة الماركسية في تفسير التاريخ التي تبناها أغلب كتاب المنظور الاستشراقي في حدود ما ظهر بالبحث.

٣٥. قرر الإمام الشافعي قطعية الخبر المتواتر بناء على أدلة عقلية وأسباب موضوعية تقوم على أن المتواتر منقول بذات الطريقة التي نقل بها القرآن الكريم، وأن قطعية المتواتر مردها إلى انتقاله إلينا بواسطة جماعات متباينة يستحيل اتفاقها على الكذب، ومن ثم يبطل ما طعن به المنظور الاستشراقي في نظرية التواتر عند الشافعي، ويبطل ما زعمه الدكتور حمادي ذويب من أن المتواتر كان أداة موظَّفة في الصراع السياسي والمذهبي.

٣٦. من الخطأ محاكمة الشافعي لاصطلاحات المتأخرين، خاصة في قضايا السنة؛ لأن الشافعي إمام مؤسس صاحب استقراء، وله صياغاته للمفاهيم والاصطلاحات التي استرشد بها من جاء بعده

٣٧. شروط الشافعي لقبول المرسل شروط موضوعية قامت عليها الأدلة عند الشافعي بالاستقراء، ومن العجيب الهجوم على الشافعي لقبوله المرسل بشروط عدة، في الوقت الذي يصف المنظور الاستشراقي الحنفية والمالكية بالمرونة والتضييق من نطاق النص، مع أن الحنفية والمالكية يتوسعون في قبول المرسل مقارنة بالشافعي الذي خالفهم بوضع شروط لم يضعوها لقبول المرسل، على أن البحث لا يبني على معايير المنظور الاستشراقي في التفرقة بين الأئمة والمدارس الفقهية. واتهام المنظور الاستشراقي الشافعي –دون الحنفية والمالكية– بالتوسيع من نطاق النصوص المحتج بها، مما يبرز وجود نية مبيتة للتحامل على الشافعي؛ لأغراض غير علمية، خاصة لدى كتابات حداثية تابعة للفكر الاستشراقي مثل كتابات الدكتور نصر حامد أبي زيد.

٣٨. مذهب الشافعي في استقلال السنة بتشريع أحكام لم ينص عليها القرآن هو ما تحصل بالاستقراء الذي قام به الشافعي وأثبت وجود هذا النوع، ولا مشاحة في الاصطلاح.

٣٩. دعوى نسخ النصوص والأحكام بالواقع وتطور العصر- هي دعوى باطلة، والشافعي في قوله بامتناع نسخ السنة بالكتاب والعكس يرد على دعوى المنظور الاستشراقي التي ادعى فيها مماثلة الشافعي بين السنة والكتاب.

٤٠. الإمام الشافعي لم يخترع حجية الإجماع، وإنما عبر عن الحجية الثابتة له بعبارات أكثر تحقيقا، واستدل عليها بأدلة إضافية، وحجية الإجماع ثابتة بالأدلة المتظاهرة، لا بدليل واحد من النص، وعليه فيبطل ما زعمه المنظور الاستشراقي من أن أصل الإجماع اكتسب قدسيته من تبني السلطات المختلفة له، وأن الإجماع أفضى إلى تقديس آراء الرجال ورفعها لمنزلة النصوص؛ لما تقدم، ولما هو موجود في كل العلوم والفنون من الاحتجاج بإجماع أهل الصنعة من الخبراء

٤١. لم يخلط الشافعي بين مفهومي السنة والإجماع، ومزاعم الخلط بينهما عند الشافعي كانت تمهيدا لرمي الشافعي بأنه جعل من أقوال الرجال نصوصا مقدسة، وهو افتراء -ظاهر.

٤٢. لم يخلط الشافعي بين مفهومي الإجماع والتواتر كما زعم المنظور الاستشراقي، ومكمن الخلل عند أصحاب هذا الزعم أن طريقة تحقق التواتر تشبه طريقة انعقاد الإجماع، لكن التحقيق أن الإجماع لا يطابق التواتر في المعنى؛ لأن التواتر طريقة لنقل الخبر، بينما الإجماع اتفاق آراء على حكم في مسألة، والفرق بينهما معلوم لذوي النظر.

٤٣. الشافعي لم يؤسس حجية الإجماع على عصمة الأمة، وإنما كان مبدأ (نفي اجتماع الأمة على الخطأ والضلال) أحد الأسانيد في ذلك، مع بقاء أصل الإجماع ثابتا بأدلة تتظاهر على إفادة حجيته، كشأن الأصول الكبرى التي تستفاد حجيتها من مجموع الأدلة المتظاهرة، لا من دليل واحد، ومن ثم يبطل ما نسبه المنظور الاستشراقي للشافعي على خلاف هذا التحقيق.

٤٤. يستعمل الشافعي القياس بمعنى أوسع من القياس المصطلح عليه عند المتأخرين، والغفلة عن هذا الاصطلاح أنتجت توهم حصر الشافعي نطاق الاجتهاد في القياس بالمعنى الذي استقر عند المتأخرين، وهو ما لم يقصده الشافعي، ومن ثم فلا وجه للطعن في أن مساواة الشافعي —المتوهمة- بين القياس الأصولي والاجتهاد أفضت إلى استبعاد الأنماط الأخرى من الاجتهاد وإعمال النظر غير القياس الأصولي بمعناه الاصطلاحي عند المتأخرين.

٤٥. لا تلازم بين اتساع مجال النص وبين تضييق الاجتهاد، كما يتكرر في الخطاب الاستشراقي/ الحداثي؛ لأن الاجتهاد لا يكون فقط عند عدم النص كما يتوهمون، بل يكون الاجتهاد أيضا في فهم النص، وفي تنزيله على الواقع (تنقيح المناط)، وفي مجالات أخرى؛ كالترجيح، والاجتهاد بتحقيق المناط باق إلى يوم القيامة، وهو أوسع صور الاجتهاد كما قرر المحققون.

٤٦. شروط الاجتهاد عند الشافعي هي ما تقضي به طبيعة الأمور في كل علم وفن: من تحديد شروط الباحث في هذا العلم، وإنكار هذه الشروط هو من قبيل إنكار البدهيات

٤٧. لم يحصر الشافعي آيات الأحكام في عدد محصور من آيات القرآن، و لم يضيق نطاق الاجتهاد، وهنا يظهر تناقض المنظور الاستشراقي لأنهم دأبوا على رمي الشافعي بأنه يوسع من النصوص في الوقت الذي ينعون عليه أن يقلل من آيات الأحكام

٤٨. الشافعي عظم من شأن العقل وجعله من أشرف النعم، فلا وجه لرمي الإمام الشافعي بأنه كان يقف في طريق إعمال العقل.

٤٩. الحديث عن انحطاط العقل العربي وتفضيل العقل الأوربي عليه هو من قبيل: الأساطير المؤسسة للعنصرية الاستشراقية، ومن ثم يسقط ما بناه المنظور الاستشراقي عليها من التقليل من شأن العمل العقلي الذي أنتجه الإمام الشافعي.

٥٠. الإمام الشافعي اعتبر المصالح، وعمل بمقاصد الشريعة، ونظرية الشاطبي بناء على مقاصد الشافعي والأئمة، ومن باطل القول الزعم بأن مقاصد الشاطبي كانت ثورة على أصول الشافعي، ونصوص الشاطبي صريحة في هذا المعنى الذي يتجاهله المنظور الاستشراقي؛ لتثبيت صورة الجمود –أو التسبب فيه– التي يلاحق بها عمل الإمام الشافعي

٥١. كما احتكر المنظور الاستشراقي المدرسة الشاطبية احتكر المدارس العقلية في التراث الإسلامي– كالمعتزلة والرشدية– وعمل على عزلها عن التيار العام في التراث الإسلامي (تيار أهل السنة والجماعة)؛ لوسْم هذا التيار –وعلى رأسه الشافعي– بالجمود ومخاصمة العقلانية، وقد عمد هذا المنظور إلى اتخاذ المقاصد وسيلة للتفلت من الأحكام التفصيلية؛ إذ عمد هذا المنظور إلى توظيف المقاصد في ضرب الجزئيات والأحكام التفصيلية والتهوين من شأنها، والواقع أن الجزئيات هي المادة التي تعرف منها الكليات.

٥٢. الاستحسان الذي أنكره الشافعي هو القول بالرأي المحض دون اجتهاد (بطلب العلامات)، وقد تبين من كلام الشافعي أنه جعل الاستحسان المذموم مقابلا للاجتهاد المأمور، وعليه فموقف الشافعي من الاستحسان فيه حث على الاجتهاد، وحفاظ على ساحته من أن تقتحم بغير أهلية، فهو إنكار للهجوم على الرأي دون اجتهاد، ومن ثم فلا وجه لما زعمه المنظور الاستشراقي من إفضاء موقف الشافعي من الاستحسان إلى تعطيل الاجتهاد؛ لأن الشافعي –الذي يعد العقل من أشرف النعم– لا يقف ضد العقل، وإنما يقف ضد (الرأي المجرَّد)؛ إذ يعد هذا الرأي (المجرَّد) آفة تشكل خطرا على (العقل المؤيَّد) الذي يحافظ عليه الشافعي؛ باعتباره السمة التي تميز العقل

الإسلامي، فهو عقل مؤيَّد بهداية الوحي الشريف، وكل محاولة للفصل بين الوحي وبين هذا العقل هي محاولة لتجريد هذا العقل من أهم سماته وأبرز خصائصه، ومن ثم فهي محاولة لإضعاف هـذا العقل وإعطابه، إذ عمل هذا المنظور على عزل العقل الإسلامي عن الوحي وتصوير كل منتجات هذا العقل على أنها أعمال بشرية صرفة مبتوتة الصلة بالوحي الشريف، وهذا يعد تجريـدا لهـذا العقل من أهم منجَزاته التي ميزته عن العقل المادي؛ لأن العقل المسلم تمكن من إنتـاج المعرفـة وتوليد العلوم انطلاقا من مصدرية الوحي، بينما عجز العقل المادي عن توليد العلـوم إلا مـن الطبيعة والمادة التي جعلها المرجعية والمصدر للعلوم والمعارف بعد نبذ الوحي (الغيب) من موقـع المرجعية والمصدرية للعلم، وعد هذا النبذ من أهم سمات الحداثة التي أفضت إلى تـدنيس كـل مقدس، وهذا هو جوهر عمليات علمنة الفكر والعلم التي تمت في محيط الفكر الديني في الغرب، ويراد تحقيق مثلها في المحيط الإسلامي.

٥٣. النقد الاستشراقي لرسالة الشافعي وعلم الأصول لم يضف جديدا لعلم الأصول، بـل أدى إلى تفريغ المفاهيم الأصولية من حقائقها الإسلامية، والاقتراب بالمفاهيم الشرعية من الفلسفات المادية الحلولية التي تجعل الواقع حاكما على النص –منزوع القداسة– وهذا هو صلب عمليات علمنـة العلم الديني.

- **ثانيا: التوصيات:**

يوصي الباحث في ختام هذه الدراسة بما يلي:

- أولا: تكوين مقرر (للقضايا الأصولية المعاصرة)، ويعنى هذا المقرر باستيعاب الأسئلة العصرية التي تطرح على الأصوليين المعاصرين، وتستنفر العقل المسلم المعاصر لتقديم الأجوبة عنها استمدادا من علم أصول الفقه، خاصة تلك الأسئلة التي تمخضت عن النقد الحداثي للأصول الشرعية، والجواب عنها، مع تجديد النظر فيما قد يحتاج إلى إعادة النظر، ولا ينبغي الاستهانة بهذه الانتقادات؛ لأن بعضها ظاهرُه مقنع لغير المتخصص، مثل دعوى (بشرية الأصول) التي تقدم مناقشتها، وبيان حقيقة المراد منها.

- ثانيا: ينبغي التوسع فيما أسماه البحث: (الدراسات الأصولية المقارنة): وهي هذا النمط من الدراسات الأصولية الذي يعنى بالمقارنة بين المباحث الأصولية والمباحث المناظرة لها في المجالات العلمية والفكرية المقاربة لها في الموضوع، مثل مجال البحث اللغوي أو الألسني، ومنه مجال هذا البحث؛ إذ ينظر بالبحث المقارن في رؤى فلسفية نقدية تدعي أنها تقدم تطويرا للأصول ومناهج التفسير، أو تدعي أنها تطرح بديلا حداثيا عن القواعد الأصولية (الموصوفة بالبشرية والتاريخانية).

- وينبغي أن تكون هذه (الدراسات الأصولية المقارنة) شعبة بحثية متميزة داخل أقسام أصول الفقه بالجامعات الإسلامية؛

- ثالثا: يتعين على الأقسام العلمية المعنية بدراسة الاستشراق والحداثة تأهيل الباحثين الشرعيين للتعامل مع الفكر الغربي على النحو الذي يرفع من كفاءتهم في إجراء هذه الدراسات المقارنة

- رابعا: يتعين على المترجمين المسلمين ضرورة الحذر في الترجمة، ومراجعة كل الترجمات التي تأثرت بالرؤية الاستشراقية في التعبير عن المفاهيم الإسلامية والمصطلحات الأصولية

- وهذا يعني ضرورة تدشين بعث إسلامي جديد في ميدان الترجمة؛ لانتشال العقل المسلم المعاصر من أوحال خطايا الترجمات التابعة –أو: غير الواعية– التي انصاعت لسلطة الثقافة الغالبة، وأسقطت هذا العقل في براثن الاستعمار المفهومي المعاصر.

- خامسا: ضرورة الولوج إلى ساحة تجديد علم أصول الفقه من بوابة: (الاتفاق على "ما هو أنفع")؛ لتجاوز الخلاف اللفظي في قضية التجديد، والتعاون فيما يتفق الكل على ضرورة إنجازه على أرض الواقع.

- سادسا: إبراز مقاصد الشريعة باعتبارها فلسفة للتشريع الإسلامي، مما يعين على تقريب علم الأصول إلى طلاب العلوم الفلسفية والاجتماعية؛ حيث إنهم ألِفوا حقولا مشابهة مثل حقل: (فلسفة القانون)، وقد عنيت بعض الدراسات بالمقارنة بين مقاصد الشريعة وبين فلسفة القانون.

وبعدُ، أساتذتي الأجلاء، فهذا جهد المقل، بذلت في إعداده غاية جهدي، مبتغيا به التقرب إلى الله تعالى ببيانٍ يشفي صدور المؤمنين، ويكشف زيف تحريف الغالين وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، فما كان فيه من خير فمن توفيق ربي، وما كان فيه من زلل فمن شؤم تقصيري وذنبي، والله ولي التوفيق والقادر عليه.

وفي نهاية المطاف لا أملك إلا تجديد التوبة إلى الرب القدير ، وسؤاله التوفيق والتيسير، وتكرار الشكر لأستاذي الفاضل/الأستاذ الدكتور: **محمود عبد الرحمن عبد المنعم**، الذي أشرف على هذا البحث ، وأفسح لي صدره ، وأفاض علي من جليل علمه ، و لم يضن علي بنفيس وقته، فجزاه الله عني خير الجزاء .

ثم لا يسعني إلا أن أختم هذه الرحلة العلمية بمثل ما تضرع به الإمام خليل بن إسحاق المالكي في مختصره [1]، والذي قال فيه:

والله يعصمنا من الزلل، ويوفقنا في القول والعمل، ثم أعتذر لذوي الألباب، من التقصير الواقع في هذا الكتاب، وأسأل بلسان التضرع والخشوع، وخطاب التذلل والخضوع، أن يُنظَر بعين الرضا والصواب ، فما كان من نقص كمَّلوه ، ومِن خطأٍ أصلحوه ، فقلما يخلُص مصنّف من الهفوات ، أو ينجو مؤلّف من العثَرات . ا.هـ وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلِّ اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه كلما ذكرك الذاكرون، وغفل عن ذكره غافلون.

*****

الفهارس

أولا: فهرس الآيات القرآنية.

ثانيا: فهرس الأحاديث الشريفة.

ثالثا: فهرس الأشعار.

رابعا: فهرس الأعلام.

خامسا: فهرس المراجع.

سادسا: فهرس المحتويات.

أولا: فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقمها	رقم الصفحة
سورة البقرة		
﴿ ۞ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾ ﴾	١٠٦	٤٩٢ ٤٩٤
﴿ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾ ﴾	١٢٩	٤٥١ ٤٥٢
﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ ﴾	١٤٩	٥١٨
﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ ﴾	١٥٠	٥٢٤
﴿ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾ ﴾	١٥١	٤٥١
﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾	١٨٠	٤١٠
﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾	١٨٨	٤٩٠
﴿ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ ۚ ﴾	٢٣١	٤٥١
﴿ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٦٩﴾ ﴾	٢٦٩	٣٧٦
﴿ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ﴾	٢٦٩	٣٧٦
﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ۚ ﴾	٢٧٥	٤٩٠
﴿ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ ﴾	٢٨٢	٥١٩
سورة آل عمران		
﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾	١١٠	٥١٤

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمۡ تُرۡحَمُونَ ١٣٢ ﴾	١٣٢	٤٥٣
﴿ لَقَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ١٦٤ ﴾	١٦٤	٤٥١
	سورة النساء	
﴿ وَلِأَبَوَيۡهِ لِكُلِّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا ٱلسُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُۥ وَلَدٞۚ فَإِن لَّمۡ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٞ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُۚ ﴾	١١	٤١٠
﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمۡ فَأَقَمۡتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلۡتَقُمۡ طَآئِفَةٞ مِّنۡهُم مَّعَكَ وَلۡيَأۡخُذُوٓاْ أَسۡلِحَتَهُمۡ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلۡيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمۡ وَلۡتَأۡتِ طَآئِفَةٌ أُخۡرَىٰ لَمۡ يُصَلُّواْ فَلۡيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلۡيَأۡخُذُواْ حِذۡرَهُمۡ وَأَسۡلِحَتَهُمۡۗ وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ تَغۡفُلُونَ عَنۡ أَسۡلِحَتِكُمۡ وَأَمۡتِعَتِكُمۡ فَيَمِيلُونَ عَلَيۡكُم مَّيۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن كَانَ بِكُمۡ أَذٗى مِّن مَّطَرٍ أَوۡ كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسۡلِحَتَكُمۡۖ وَخُذُواْ حِذۡرَكُمۡۗ ﴾	١٠٢	٥٦١
﴿ فَإِذَا ٱطۡمَأۡنَنتُمۡ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَۚ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا ١٠٣ ﴾	١٠٣	٥٦١
﴿ وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُۚ وَكَانَ فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكَ عَظِيمٗا ١١٣ ﴾	١١٣	٤٥١
﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ١١٥ ﴾	١١٥	٥١٤
﴿ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞ ﴾	١٧١	٤٥٠
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ ﴾	٥٩	٢٨٣ ٢٨٤ ٤٠٩ ٥٤٢

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾ ﴾	٦٥	٤٣١ ٤٤٧
﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّـٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُو۟لَـٰٓئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾ ﴾	٦٩	٢٨٤
﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾	٨٢	٢٩٩
سورة المائدة		
﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾	٣	١٩٢
﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾	٣٨	٤٧٨
﴿ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ ﴾	٤٥	٥٩٢
﴿ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَـٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ ﴾	٩٥	٥١٩
سورة الأنفال		
﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾	٢٠	٢٨٤
﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ ﴾	٢٤	٤٥٤
سورة التوبة		
﴿ وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ ﴾	٧٩	٥٨٨
سورة يونس		
﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَـٰتٍ ۙ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَـٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾ ﴾	١٥	٤٩١ ٤٩٤

الآية	رقمها	رقم الصفحة
سورة الرعد		
﴿ يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾ ﴾	٣٩	٤٩٢ ٤٩٤
سورة الحجر		
﴿ إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾	٩	١٩٢
سورة النحل		
﴿ وَإِذَا بَدَّلۡنَآ ءَايَةٗ مَّكَانَ ءَايَةٖ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفۡتَرِۢۚ ﴾	١٠١	٤٩٢ ٤٩٥
﴿ وَعَلَٰمَٰتٖۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ ﴿١٦﴾ ﴾	١٦	٥١٩
سورة مريم		
﴿ وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴿٩٢﴾ ﴾	٩٢	٥٩٤
سورة الحج		
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٞ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ ﴾	٧٣	٤١١
﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ ﴾	٧٨	١٩٢
سورة النور		
﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ ﴾	٢	٤٧٨
﴿ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِذَا كَانُواْ مَعَهُۥ عَلَىٰٓ أَمۡرٖ جَامِعٖ لَّمۡ يَذۡهَبُواْ حَتَّىٰ يَسۡتَـٔۡذِنُوهُۚ ﴾	٦٢	٤٥٠
سورة لقمان		
﴿ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا لُقۡمَٰنَ ٱلۡحِكۡمَةَ ﴾	١٢	٣٧٦
سورة الأحزاب		
﴿ لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ ﴾	٢١	٤٥٥
﴿ وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴿٣٤﴾ ﴾	٣٤	٤٤٩ ٤٥١ ٤٥٢

الآية	رقمها	رقم الصفحة
﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾ ﴾	٣٦	٢٦٢ ٢٨٣ ٢٨٤ ٤٣١
سورة الزمر		
﴿ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ ﴾	١٨	٥٤١ ٥٤٢
﴿ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ۖ ﴾	٦٢	٤١١ ٥٨٥
سورة الحجرات		
﴿ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ ﴾	١٣	٤١١
سورة النجم		
﴿ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ ﴾	٢، ٣، ٤	٤٠٨ ٤٤٤ ٤٤٥
سورة الحشر		
﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ ﴾	٧	٤٤٤ ٤٥٣
سورة الجمعة		
﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾ ﴾	٢	٤٥١
سورة التغابن		
﴿ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ ۚ ﴾	١٢	٢٥٩
سورة الطلاق		
﴿ وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾	٢	٥١٩

الآية	رقمها	رقم الصفحة
سورة التحريم		
﴿ ٱمۡرَأَتَ فِرۡعَوۡنَ ﴾	١١	٥٩٤
سورة القيامة		
﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى ٣٦﴾	٣٦	٥٣٦
		٥٤٢
سورة عبس		
﴿ وَفَٰكِهَةٗ وَأَبّٗا ٣١﴾	٣١	٥٦٥

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الصفحة
أسفروا بالفجر، فإن ذلك أعظم للأجر	٤٧٩
ألا هل عسى رجل يَبْلُغُه الحديثُ عنِّي وهو متَّكئٌ على أريكته، فيقول: بيننا وبينكم كتابُ اللهِ؛ فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حرامًا حرَّمْناه، وإنَّ ما حرَّمَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم كما حرَّم الله	٤٤٤
"أنت ومالك لأبيك"	٤٨١، ٤٨٢
أن أمتي لا تجتمع على ضلالة	٣٨٥، ٥٠٧
إِنَّ رُوحَ الْقُدس نفث فِي روعي	٤٤٦، ٤٤٧
إني لا أحل إلا ما أحل الله في كتابه ولا أحرم إلا ما حرم الله في كتابه	٤٤٦
أوتيت الكتاب ومثله معه	٤٠٨، ٤٤٥، ٤٥٣، ٤٩٢، ٤٩٣
عليكم بسنَّتي وسنَّة الخلفاء الرَّاشدين المهديِّين، عضّوا عليها بالنَّواجذ	٤٣١
قد تركتُكم على البيضاء ليلُها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلَّا هالكٌ	٤٣١
كن النساء من المؤمنات يصلين مع النبي الصبح، ثم ينصرفن وهن متلفعات بمروطهن	٤٧٩
كيف تقضي إذا غلبك قضاء	٤٢١
لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله	٥١٤
لا حَسَدَ إلاّ في اثنتينِ: رجلٌ آتاه اللهُ مالاً فسلَّطَهُ على هلكتهِ في الحقِّ، ورجلٌ آتاهُ اللهُ الحكمةَ فهو يقضي بها ويُعلِّمُها	٤٥٢

ثالثا: فهرس الأشعار

الأبيات	الصفحة
أرى النفس مني قد تتوق إلى مصرِ ... ومن دونها أرض المفازة والقفرِ	٤٩
أقول لأم زِنْبَاعٍ أَقيمي ... صدور العِيس شطر بني تميمِ	٥١٩
ألا من مبلغ عَمراً رسولاً ... وما تغني الرسالة شَطر عمرو	٥١٩
ألم تر آثار ابن إدريس بعده ... دلائلها في المشكلات لوامعُ	٣
إن العسير بها داءٌ مُخامرُها ... فشطرَها بَصَرُ العينين مسحور	٥١٩
إني أُمِرت بنصح المسلمين فمِن ... نُصْحي لهم واتباعي ما أمرت به	٣٢٠
رحم الله من دعا لأناسٍ ... نزلوا هاهنا يريدون مصرا	٤٩
كلا طرفي قصد الأمور ذميمُ	٣١٣
وقد أظلكُمُ من شطر ثغركُمُ ... هولٌ له ظُلَمٌ تغشاكُمُ قِطَعَا	٥١٩

رابعا: فهرس الأعلام

العلم	الصفحة
إبراهيم السكران	١٠
ابن الحاجب	٧٢
ابن العربي	٣٤٠
ابن القيم	٣٤٠
ابن المقفع	٢٨١
ابن تيمية	١٨٦
أدونيس	١٢٨
أركون	١٣
أنا ماري شميل	٣٢٣
برانشفيك	١٣
بروكلمان	٤٠
بروكلمان	٤٠
بشر المريسي	٣١١
تشومسكي	١٣٨
الجصاص	٧٢
جوزيي سكاتوليني	٢٥
جوزيف لوري	٤١
جولدزيهر	٦٢
حسن حنفي	٢٦
الدبوسي	٧٣
رضوان السيد	١١٨
الزركشي	٣٣٠
سانتيلانا	٢٥
سوموجي	١٤٠
سيجموند فرويد	٣٩

العلم	الصفحة
سيد عويس	٥٤
شاخت	١٢
الشافعي	٣٧
الطبري	٣٤٠
عبد الرحمن بن مهدي	٥٥
عبد المجيد الشرفي	٢١٨
عبد المجيد الصغير	١٢
الفخر الرازي	٥٥
فرح أنطون	١٥٤
فرويد	٣٩
القاضي النعمان	٣٣٨
القرافي	٣٤٠
القفال الكبير	٣٣٩
كارا دي فو	٦٢
كراتشكوفسكي	١٤١
الماتريدي	٣٣٨
ماكسيم رودنسون	١٤٠
محمد توفيق صدقي	٤٠٤
محمد شحرور	٩٤
نادر حمامي	١٢
النوبختي	٣٣٨
نورمان كولدر	٥٦
هنري لورنس	٤١
وائل حلاق	٢١

خامسا: فهرس المراجع

أولا: مراجع علوم القرآن:

١. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (المتوفى: ١٣٥٤هـ)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: ١٩٩٠ م.

٢. الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، (ت٦٧١هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط: ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

٣. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للشوكاني: محمد بن علي بن محمد (ت١٢٥٠هـ)، بيروت، دار الفكر، ط١.

٤. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي (ت: ٥٤٢هـ)، ت: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ - ١٤٢٢ هـ

٥. (موازنة بين منهجي مدرسة المنار ومدرسة الأمناء في التفسير وعلوم القرآن)، د. رمضان خميس الغريب، تقديم: أ. د. محمد عمارة، القاهرة، دار البشير، ط١، ١٤٣٩=٢٠١٨.

ثانيا- الحديث الشريف وعلومه:

٦. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٨ه، ١٩٨٨م

٧. اختلاف الحديث، الإمام محمد بن إدريس الشافعي، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٠ هـ

٨. الجامع الصحيح (سنن الترمذي): أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت٢٩٧هـ) ، بيروت، دار الفكر، ط: ١٩٨٣م .

٩. تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٨ ، ط ١

١٠. الجامع الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري): محمد بن إسماعيل بن إبراهيم (ت٢٥٦هـ)، بتحقيق الدكتور/ مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير/ اليمامة، ط: ١٩٨٧م.

١١. دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين، د. محمد أبو شهبة، القاهرة، مكتبة السنة

١٢. سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد، أبي عبد الله القزويني (ت ٢٧٥هـ) ، شركة الطباعة العربية، ط: ١٩٨٤م .

١٣. سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت ٢٧٥هـ)، بتحقيق الشيخ العلامة/ محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية.

١٤. سنن البيهقي الكبرى، لأحمد بن الحسين بن عل بن موسى، أبي بكر، البيهقي(ت ٤٥٨هـ)، مكتبة دار الباز – مكة المكرمة، ط ١٤١٤ هـ- ١٩٩٤م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا .

١٥. سنن الدارقطني: علي بن عمر بن أحمد، أبي الحسن الدارقطني البغدادي (ت٣٨٥هـ)، بيروت ، دار المعرفة ط: ١٣٨٦هـ — ١٩٦٦م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني .

١٦. سنن النَّسائي الصغرى: أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ) ، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

١٧. **السنة النبوية ومطاعن المبتدعة فيها،** مكي الشامي، عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ١٤٢٠ه/١٩٩٩م.

١٨. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي، ط: المكتب الإسلامي

١٩. صحيح ابن خزيمة: محمد بن إسحاق بن خزيمة، أبي بكر السلمي النيسابوري (ت٣١١هـ)، المكتب الإسلامي — بيروت، ط ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي.

٢٠. صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج، القشيري، النيسابوري (ت٢٦١هـ) ، بتحقيق وتعليق/ محمد فؤاد عبد الباقي ، بيروت- دار إحياء التراث العربي، ط: ١٩٧٢م.

٢١. **المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي،** ت: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي - الكويت

٢٢. المستدرك على الصحيحين، للحاكم: محمد بن عبد الله النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، ط١، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

٢٣. المصنف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي الهند، المجلس العلمي، يطلب من: المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ه

٢٤. المعجم الكبير للطبراني: سليمان بن أحمد بن أيوب، أبي القاسم الطبراني (ت٣٦٠هـ)، مكتبة الزهراء - الموصل ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م، ط٢، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي.

٢٥. معرفة السنن والآثار: **أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)**، ت: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (دمشق -بيروت)، دار الوعي (حلب - دمشق)، دار الوفاء (المنصورة - القاهرة)، ط١، ١٤١٢هـ.

٢٦. الموطأ، للإمام مالك بن أنس، أبي عبد الله الأصبحي (ت١٧٩هـ) ، دار القلم - دمشق ، ط١ ١٤١٣ هـ - ١٩٩١ م ، بتحقيق : د. تقي الدين الندوي .

٢٧. نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، للشوكاني، محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ)، القاهرة، دار الحديث، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

ثالثا – مراجع أصول الفقه:

٢٨. الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكيين : تقي الدين ، علي بن عبد الكافي (ت ٧٥٦ هـ) وولده : تاج الدين ، عبد الوهاب بن علي (ت ٧٧١ هـ) ، بتحقيق الدكتور أحمد جمال الزمزمي والدكتور نور الدين عبد الجبار صغيري ، دبي ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث ، ط١ ، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

٢٩. **الإحكام في أصول الأحكام للآمدي**، سيف الدين ، علي بن محمد (ت٦٣١هـ) ، بتحقيق الشيخ عبد الرزاق العفيفي ، الرياض : دار الصميعي للنشر والتوزيع ، ط١ ١٤٢٤هـ .

٣٠. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، للشوكاني، محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ)، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١ ١٣٥٦هـ = ١٩٣٧م.

٣١. **أصول التشريع الإسلامي**، الأستاذ الشيخ/ علي حسب الله، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة السادسة ١٤٠٢ = ١٩٨٢.

٣٢. **أصول السرخسي** : أبي بكر، محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت٤٩٠هـ) ، حقق أصوله/ أبو الوفاء الأفغاني ، بيروت — دار الكتب العلمية ، ط١ ١٤١٤هـ - ١٩٩٣ م.

٣٣. **أصول الشاشي**، أحمد بن محمد بن إسحاق (ت٣٤٤هـ) ، بيروت، دار الكتاب العربي ١٤٠٢هـ.

٣٤. أصول الفقه، الإمام محمد أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، بدون تاريخ

٣٥. أصول الفقه، للشيخ محمد أبي النور زهير ، القاهرة ، دار البصائر ، ط١، ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧م.

٣٦. أصول الفقه للشيخ محمد الخضري: محمد بن عفيفي، الباجوري، المصري (ت ١٣٤٥هـــ = ١٩٢٧م)، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة السادسة، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م .

٣٧. **أصول الفقه الإسلامي للمستشرق شاخت .. (دراسة نقدية)**، الأستاذ الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، ترجمة: د. عبد الحكيم المطرودي، جامعة الملك سعود، ١٤٢٦هـ.

٣٨. **البحر المحيط في أصول الفقه**، للزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (ت ٧٩٤هـ)، الكويت ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، أعادت طبعه : دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع ، الغردقة، ط٢ ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٣٩. **البدر الطالع (شرح المحلي على جمع الجوامع)**، لجلال الدين المحلي: محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أحمد، جلال الدين، المصري، الشافعي، (ت ٨٦٤ هـ)، مع حاشية البناني: عبد الرحمن بن جاد الله، المغربي (ت ١١٩٨هـ) وتقريرات الشربيني: عبد الرحمن بن محمد بن أحمد، الشافعي، شيخ الإسلام (ت ١٣٢٦هـ = ١٩٠٨م)، القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

٤٠. **البرهان في أصول الفقه**، لإمام الحرمين الجويني: أبي المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت٤٧٨هـ) ، ت الدكتور/ عبد العظيم الديب (ت ١٤٣١هـ = ٢٠١٠م)، قطر، ط١ ١٣٩٩ هـ .

٤١. **بلوغ السول في مدخل علم الأصول**، للعلامة الشيخ محمد حسنين مخلوف العدوي المالكي الأزهري ، بتحقيق نجله العلامةِ المحقق : حسنين محمد مخلوف مفتي الديار المصرية الأسبق، القاهرة ، طبعة مصطفى البابي الحلبي ، ط٢ سنة ١٣٨٦هـ ، ١٩٦٦م.

٤٢. **تاريخ علم أصول الفقه**، أستاذنا الدكتور/ **محمود عبد الرحمن** عبد المنعم، القاهرة، دار اليسر، ط١، ١٤٣٨ = ٢٠١٧

٤٣. **التبصرة في أصول الفقه**، لأبي إسحاق الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف (ت ٤٤٦هـ)، بتحقيق الدكتور/ محمد حسن هيتو، دمشق، دار الفكر، ط١ ، ١٤٠٣ هـ.

٤٤. **توضيح التنقيح**، لصدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود (ت٧٤٧هـ)، بتحقيق/ خيري سعيد، القاهرة، المكتبة التوفيقية، ط١.

٤٥. **تجديد أصول الفقه**، زكي الميلاد، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١ ٢٠١٣ .

٤٦. **التجديد الأصولي**، مجموعة باحثين، بإشراف الدكتور أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الكلمة، ط١.

٤٧. **التجديد في علم أصول الفقه في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق**، محمد فتحي محمد العتربي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣٩=٢٠١٨

٤٨. **تخريج الفروع على الأصول**، للزنجاني، محمود بن أحمد، أبي المناقب (ت٦٥٦هـ)، تحقيق : د. محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٢ ، ١٣٩٨هـ

٤٩. **التقرير والتحبير في شرح التحرير**، لابن أمير حاج، محمد بن محمد بن محمد (ت٨٩٧هـ)، بيروت – دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٥٠. **تيسير التحرير**، لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه (ت ٩٧٢ هـ)، بيروت، دار الفكر.

٥١. **جماع العلم**، الإمام محمد بن إدريس **الشافعي**، دار الآثار، ط١ ١٤٢٣هـ -٢٠٠٢م

٥٢. **الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر**، د. الحسان شهيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

٥٣. **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب**، محمد بن محمود بن أحمد البابرتى الحنفي (ت ٧٨٦ هـ)، تحقيق: ضيف الله بن صالح بن عون العمرى (جـ ١) - ترحيب بن ربيعان الدوسري (جـ ٢)، أصل هذا الكتاب: رسالة دكتوراة نوقشت بالجامعة الإسلامية - كلية الشريعة - قسم أصول الفقه ١٤١٥ هـ، مكتبة الرشد ناشرون، ط١، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٥٤. **الرسالة للإمام الشافعي**: محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، بتحقيق العلامة/ أحمد محمد شاكر، الحسيني، أبي الأشبال (ت ١٣٧٧هـ = ١٩٥٨م)، القاهرة، مكتبة الحلبي، ط١، ١٣٥٨هـ/١٩٤٠م

٥٥. **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، لابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت٧٧١هـ) ، بتحقيق /الشيخ عادل عبد الموجود ، بيروت، عالم الكتب، ط١ ١٤١٩هـ =١٩٩٩م.

٥٦. **حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع**، لحسن بن محمد بن محمود العطار (ت١٢٥٠هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١.

٥٧. **سلم الوصول شرح نهاية السول (حاشية المطيعي على نهاية السول)**، للإمام محمد بخيت المطيعي، مفتي الديار المصرية الأسبق (ت١٣٥٤هـ = ١٩٣٥م)، القاهرة ، دار عالم الكتب، ط١.

٥٨. **شرح تنقيح الفصول** للقرافي: أحمد بن إدريس (ت٦٨٤هـ)، بحاشية الشيخ محمد جعيط مفتي الديار التونسية (ت ١٣٣٧ هـ)، المسماة: منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح ، تونس ، م النهضة ، ط١ ١٣٤٠ هـ .

٥٩. **شرح العضد على ابن الحاجب**، لعضد الدين: عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، (ت٧٥٦هـ)، بتحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١.

٦٠. **شرح الكوكب المنير**، لتقي الدين أبي البقاء الفتوحي: محمد بن شهاب الدين أحمد بن عبد العزيز بن علي، المصري، الحنبلي، الشهير بابن النجار (ت٩٧٢هـ)، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية.

٦١. شرح مختصر الروضة، لنجم الدين الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم (ت٧١٦)، بتحقيق الدكتور/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت ، مؤسسة الرسالة، ط١ ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

٦٢. غاية الوصول شرح لب الأصول، لشيخ الإسلام زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ)، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط: ١٣٦٠هـ = ١٩٤١م.

٦٣. **الفصول في الأصول، للجصاص**: أحمد بن علي الرازي (ت٣٧٠هـ)، بتحقيق الدكتور/عجيل جاسم النشمي، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١.

٦٤. **قواطع الأدلة**، للإمام منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (ت ٤٨٩ هـ)، بتحقيق الدكتور/عبد الله بن حافظ الحكمي، الرياض ، مكتبة التوبة، ط١ ١٤١٩هـ.

٦٥. **كشف الأسرار (شرح أصول البزدوي)**، لعلاء الدين البخاري: عبد العزيز بن أحمد (ت٧٣٠هـ) ، بيروت، دار الكتاب العربي .

٦٦. **اللمع للشيرازي**: أبي إسحاق، إبراهيم بن علي بن يوسف (ت٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ ، ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م.

٦٧. **المحصول في أصول الفقه**، لابن العربي: محمد بن عبد الله بن محمد ، المعافري، المالكي، أبي بكر (ت ٥٤٣ هـ)، تحقيق: حسين علي اليدري، الأردن، دار البيارق، ط١ ١٤٢٠هـ–١٩٩٩م.

٦٨. **المحصول في علم أصول الفقه**، للرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ت٦٠٦هـ)، بتحقيق الدكتور/ طه جابر فياض العلواني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢ ١٤١٢هـ–١٩٩٢م.

٦٩. المستصفى لحجة الإسلام الغزالي: محمد بن محمد، الطوسي (ت٥٠٥هـ)، بتحقيق د/حمزة بن زهير حافظ ، المدينة المنورة ، الجامعة الإسلامية ، كلية الشريعة.

٧٠. **المسودة في أصول الفقه،** لآل تيمية: ١- مجد الدين، أبي البركات، عبد السَّلام بن عبد الله بن الخضر (ت٦٥٢هـ)، ٢- وشهاب الدين، أبي المحاسن، عبد الحليم بن عبد السَّلام (ت ٦٨٢هـ)، ٣- وتقيّ الدين، أبي العباس، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، ابن تيمية، الحراني، ثم الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد إبراهيم (ت ١٣٩٢هـ =١٩٧٢م) ، مطبعة المدني، القاهرة.

٧١. **المعتمد في أصول الفقه،** لأبي الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب (ت ٤٣٦هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، تحقيق : خليل الميس، ط١ ، ١٤٠٣ هـ

٧٢. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت: ١٣٩٣هـ)، ت: محمد الحبيب ابن الخوجة، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤٢٥ هـ

٧٣. **المنخول من تعليقات الأصول،** لحجة الإسلام الغزالي: محمد بن محمد، الطوسي، أبي حامد (ت٥٠٥هـ)، بتحقيق الدكتور/محمد حسن هيتو، ط ٣ ١٤١٩ هـ = ١٩٩٨م ، دار الفكر المعاصر ، بيروت، و دار الفكر ، دمشق .

٧٤. **من مهمات علم أصول الفقه،** الدكتور محمود عبد الرحمن، القاهرة، جامعة الأزهر، ١٤٤٠-٢٠١٩.

٧٥. **الموافقات في أصول الشريعة،** إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ)، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، ط١ ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م

٧٦. **نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول،** للشيخ عيسى منون، القاهرة، مطبعة التضامن الأخوي، إدارة الطباعة المنيرية، ط١.

٧٧. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د. أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط٢ - ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م

٧٨. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١ ١٤١٦=١٩٩٥.

٧٩. نظرية النقد الأصولي، د. الحسان شهيد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي

رابعا : مراجع الفقه وقواعده، والفتاوى:

٨٠. الأم، للإمام الشافعي، محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ) ، بيروت، دار المعرفة، ط١، سنة النشر: ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

٨١. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** للكاساني: أبي بكر، مسعود بن أحمد، علاء الدين، الحنفي ، بيروت ، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٨٢. تاريخ النظريات الفقهية، د. وائل حلاق، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط١.

٨٣. المبسوط للسرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت ٤٩٠هـ)، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٨٤. **دراسات في الفقه الإسلامي**، د. وائل حلاق، مركز نماء.

٨٥. **بيان خطأ من أخطأ على الشافعي**، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، ت: د. الشريف نايف الدعيس، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١، ١٤٠٢

٨٦. كشاف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلي، دار الكتب العلمية، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٨٧. (**مجموع الفتاوى**)، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة النبوية، ط: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م

٨٨. مدخل لدراسة تاريخ الفقه الإسلامي، د. محمد أحمد سراج، ط: ١٩٩٥، بدون ناشر، بدون تاريخ.

٨٩. المغني شرح مختصر الخرقي: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى

٩٠. (**موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي**)، إعداد: د. أسامة بن سعيد القحطاني، د. علي بن عبد العزيز بن أحمد الخضير، د. ظافر بن حسن العمري، د. فيصل بن محمد الوعلان، د. فهد بن صالح بن محمد اللحيدان، د. صالح بن عبيد الحربي، د. صالح بن ناعم العمري، د. عزيز بن فرحان بن محمد الحبلاني العنزي، د. محمد بن معيض آل دواس الشهراني، د. عبد الله بن سعد بن عبد العزيز

المحارب، د. عادل بن محمد العبيسي. دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٣٣ هـ – ٢٠١٢ م.

خامسا– السيرة النبوية والتاريخ والتراجم:

٩١. **آداب الشافعي ومناقبه**، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: ٣٢٧هـ)، كتب كلمة عنه: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، قدم له وحقق أصله وعلق عليه: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م

٩٢. الأعلام، لخير الدين الزِّرِكْلي: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الدمشقي، أبي الغيث (ت ١٣٩٦هـ = ١٩٧٦م)، بيروت، دار العلم للملايين ، الطبعة الخامسة.

٩٣. أعلام الفكر اللغوي .. التقليد الغربي في القرن العشرين، جون إي جوزيف وآخرون، ترجمة د. أحمد شاكر الكلابي، ص ٢٨١، بيروت، دار الكتاب الجديد، ط١، يناير ٢٠٠٦.

٩٤. **الإمام الشافعي .. حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، الشيخ محمد أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي.

٩٥. **الإمام الشافعي: ناصر السنة، وواضع الأصول**، عبد الحليم الجندي، القاهرة، دار المعارف، ط٢.

٩٦. الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت

٩٧. الأنساب، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (ت: ٥٦٢هـ)، ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد ط١، ١٣٨٢ هـ

٩٨. أوربا والعالم الإسلامي .. تاريخ بلا أساطير، هنري لورنس و جون تولان و جيل فاينشتاين، ترجمة: بشير السباعي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٦.

٩٩. البداية والنهاية، لابن كثير: أبي الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير، القرشي، الدمشقي (ت٧٧٤ هـ)، بيروت، مكتبة المعارف.

١٠٠. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، للشوكاني، محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ)، دار المعرفة — بيروت.

١٠١. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للحافظ السيوطي: جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ)، المكتبة العصرية — لبنان ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

١٠٢. تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، المؤلف: عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: ٨٠٨هـ)، تحقيق: خليل شحادة، الناشر: دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

١٠٣. تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي: أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت، (ت٤٦٣هـ) ، بيروت ، دار الكتب العلمية.

١٠٤. تاريخ دمشق، لابن عساكر: أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (ت ٥٧١هـ)، بتحقيق/ علي شيري، بيروت، دار الفكر، ط١.

١٠٥. تذكرة الحفاظ، للذهبي ، شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

١٠٦. **تهذيب الأسماء واللغات**، محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية - دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان

١٠٧. (حلية الأولياء وطبقات الأصفياء)، للإمام أبي نعيم الأصفهاني: أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت ٤٥٧)، ط: السعادة - بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، ثم صورتها عدة دور منها: ١ - دار الكتاب العربي، بيروت، ٢ - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٣- دار الكتب العلمية- بيروت (طبعة ١٤٠٩هـ بدون تحقيق) .

١٠٨. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون: إبراهيم بن علي بن محمد، برهان الدين، اليعمري، المالكي (ت٧٩٩هـ)، دار الكتب العلمية — بيروت.

١٠٩. سير أعلام النبلاء للذهبي: شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ) تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٣ ، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥م.

١١٠. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي: عبد الحي بن أحمد بن محمد، أبي الفلاح (ت ١٠٨٩ هـ)، بتحقيق محمود الأرناؤوط ، دمشق – بيروت ، دار ابن كثير ، ط١ ١٤٠٦ هـ.

١١١. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت: ٧٧١هـ)، ت: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ

١١٢. طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي ، إبراهيم بن علي بن يوسف (ت ٤٧٦ هـ) ، هذبهُ: محمد بن جلال الدين المكرم (ابن منظور)، وحققه : إحسان عباس ، بيروت – لبنان، دار الرائد العربي ، ط١ ١٩٧٠م.

١١٣. الطبقات الكبرى، لابن سعد: محمد بن سعد بن منيع ، الهاشمي بالولاء ، البصري، البغدادي، أبي عبد الله (ت١٦٨هـ)، بيروت – دار صادر.

١١٤. طبقات المفسرين للأدنروي ، أحمد بن محمد ، بتحقيق / سليمان بن صالح الخزي ، المدينة المنورة ، مكتبة العلوم والحكم ، ط١ ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م

١١٥. **العبر في خبر من غبر**، للذهبي، شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ)، مطبعة حكومة الكويت - ١٩٨٤م، ط٢، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد.

١١٦. فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، للبوطي: محمد سعيد رمضان، دار الفكر – دمشق، الطبعة: الخامسة والعشرون - ١٤٢٦ هـ

١١٧. قصة الحضارة، وِل ديورَانت = ويليام جيمس ديورَانت (المتوفى: ١٩٨١ م)، تقديم: الدكتور محيي الدّين صَابر، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين، الناشر: دار الجيل، بيروت - لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، عام النشر: ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

١١٨. **معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة** ، بيروت – مكتبة المثنى ، ودار إحياء التراث العربي .

١١٩. **مناقب الإمام الشافعي**، المؤلف: محمد بن الحسين بن إبراهيم بن عاصم، أبو الحسن الآبري السجستاني (المتوفى: ٣٦٣هـ)، المحقق: د / جمال عزون، الناشر: الدار الأثرية، ط١ ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

١٢٠. **مناقب الشافعي**، البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ)، المحقق: السيد أحمد صقر، الناشر: مكتبة دار التراث – القاهرة، ط١، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م

١٢١. **مناقب الشافعي**، الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المتوفى ٦٠٦ه، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٤٠٦ه=١٩٨٦م

١٢٢. **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، د. الزواوي بغورة، بيروت، دار الطليعة، ط٢، نوفمبر ٢٠٠٧.

١٢٣. الوافي بالوفيات، للصفدي ، صلاح الدين، خليل بن أيبك (ت ٧٦٤ هـ) ، بتحقيق: أحمد الأرناؤوط ، وتركي مصطفى. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١ ١٤٢٠هـ = ٢٠٠٠م.

١٢٤. وفيات الأعيان لابن خلكان، أبي العباس ، شمس الدين ، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان ، (ت ٦٨١ هـ)، بتحقيق الدكتور / إحسان عباس ، بيروت ، دار صادر، ط١.

سادسا: اللغة والأدب والنقد الأدبي:

١٢٥. المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، د. شكري محمد عياد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠١٦.

١٢٦. المرايا المحدبة .. من البنيوية إلى التفكيك، د. عبد العزيز حمودة، الكويت، سلسلة: عالم المعرفة، ط١، أبريل/ نيسان ١٩٩٨ .

١٢٧. تاج العروس من جواهر القاموس، للمرتضى الزبيدي: محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق، الحسيني، أبي الفيض (ت١٢٠٥هـ)، بتحقيق الدكتور/ عبد العزيز مطر ، الكويت ، وزارة الإرشاد ، ط٢ ١٤٢٤ هـ - ١٩٩٤م.

١٢٨. التحرير الأدبي، د. حسين علي محمد حسين (المتوفى: ١٤٣١هـ)، مكتبة العبيكان، الطبعة: الخامسة ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م

١٢٩. **التعريفات،** للشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت٨١٦هـ)، بيروت، دار الكتاب العربي ، ط١ ، ١٤٠٥ هـ .

١٣٠. **التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي:** محمد عبد الرؤوف، تاج العارفين (ت ١٠٣١هـ)، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، بيروت، دمشق، دار الفكر المعاصر ، دار الفكر، ط١ ١٤١٠ هـ.

١٣١. جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ)، المحقق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين – بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

١٣٢. الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) للجوهري، إسماعيل بن حماد (ت٣٩٣هـ)، بتحقيق/ أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، يناير ١٩٩٠م.

١٣٣. **فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا**، د. عادل مصطفى، القاهرة، دار رؤية ٢٠٠٧م

١٣٤. كتاب العين، المنسوب لأبي عبد الرحمن: الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠ - ١٧٥ هـ) تحقيق الدكتور/ مهدى المخزومي، والدكتور/ إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، ط٢ في إيران ١٤٠٩ هـ.

١٣٥. **الغريب المصنف**، لأبي عبيد القاسم بن سلام، ت: صفوان عدنان داودي، الجامعة الإسلامية بالمدينة

١٣٦. لسان العرب، لابن منظور: محمد بن مكرم بن منظور، الإفريقي، المصري (ت٧١١هـ) ، دار صادر– بيروت، ط١.

١٣٧. المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده، **أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي [ت: ٤٥٨هـ]**، المحقق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، (٨/ ٤٧٣).

١٣٨. مختار الصحاح ، للرازي: محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر (ت بعد ٦٦٦هـ)، البراعم للإنتاج الثقافي، ط١.

١٣٩. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي: أحمد بن محمد بن علي، أبي العباس (ت٧٧٠هـ) ، المكتبة العلمية - بيروت.

١٤٠. معجم الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (المتوفى: نحو ٣٩٥هـ)، المحقق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم»، ط١، ١٤١٢هـ

١٤١. معجم لغة الفقهاء للدكتور محمد رواس قلعجي ، بيروت – دار النفائس.

١٤٢. المغرب في ترتيب المعرب، للمُطَرِّزي ، أبي المكارم ، ناصر بن عبد السيد، الخوارزمي (ت٦١٠هـ)، دار الكتاب العربي .

١٤٣. معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

١٤٤. المعجم الوسيط، القاهرة، مجمع اللغة العربية، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، الناشر: دار الدعوة.
١٤٥. المغرب في ترتيب المعرب ، للمُطَرِّزي ، أبي المكارم ، ناصر بن عبد السيد، الخوارزمي (ت٦١٠هـ)، دار الكتاب العربي .
١٤٦. مقاييس اللغة لابن فارس، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، القزويني، المالكي (ت٣٩٥هـ)، بتحقيق : عبد السَّلام محمد هَارُون ، اتحاد الكتاب العرب ، طبعة ١٤٢٣ هـ = ٢٠٠٢م.

سابعا – مراجع القراءات الاستشراقية والحداثية والردود عليها:

١٤٧. **الاجتهاد، النص الواقع، المصلحة**، الدكتور/ أحمد الريسوني، والأستاذ/ محمد جمال باروت، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط١ ١٤٢٠ = ٢٠٠٠ .
١٤٨. **أخطاء وأوهام في أضخم مشروع تعسفي لهدم السنة**، المؤلف: عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني (المتوفى: ١٤٢٩هـ)، الناشر: مكتبة وهبة، ط١ ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م
١٤٩. (إدوارد سعيد: مقدمة نقدية)، فاليري كينيدي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط١.
١٥٠. إدوارد سعيد، ناقد الاستشراق: قراءة في فكره وتراثه، خالد سعيد، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي، ط١ ٢٠١١م.
١٥١. الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، د. إدوارد سعيد، ترجمة كمال أبي ديب، بيروت، ط٢.
١٥٢. الاستشراق وموقفه من السنة النبوية، فالح الصغير، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة
١٥٣. استيراتيجيات التفكيك .. جاك دريدا وبول دي مان، ترجمة وتأليف/ حسام نايل، الأردن، أزمنة للنشر والتوزيع، الطبعة العربية الأولى ٢٠٠٩
١٥٤. الإسلام التاريخية والتقدم، محمد أركون، مجلة مواقف، العدد ٤٠
١٥٥. إسلام الفقهاء، نادر حمامي، بيروت دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، ط١: تموز (يوليو) ٢٠٠٦
١٥٦. أصول الفقه، جوزيف شاخت (المستشرق)، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية [الاستشراقية]: إبراهيم خورشيد. د. عبد الحميد يونس. حسن عثمان، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١

١٥٧. الأصول الفكرية للحملة الفرنسية على مصر: الاستشراق المتأسلم في فرنسا (١٦٩٨-١٧٩٨)، هنري لورنس، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠١٥، ترجمة: بشير السباعي.

١٥٨. إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، المحقق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض

١٥٩. الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية ، نصر حامد أبو زيد، القاهرة، سينا للنشر، ط: ١، ١٩٩٢م.

١٦٠. الأمة والجماعة والسلطة، د. رضوان السيد، منشورات مكتبة الإسكندرية.

١٦١. إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، مالك بن الحاج عمر بن الخضر بن نبي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م

١٦٢. (**أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**)، د. محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط ٣، ٢٠٠٦.

١٦٣. (**الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة، والقرآن الكريم**)، د. جيلاني مفتاح، دمشق، دار النهضة

١٦٤. السنة بين الأصول والتاريخ، د. حمادي ذويب، الرباط، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥

١٦٥. (الشرق: ملحمة العشق الاستشراقي)، عبد الرحمن مظهر الهلوش، كتاب مجلة العربية، ٢٧٠، ١٤٤٠ه

١٦٦. الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، ابن القيم، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ.

١٦٧. العلمانية المفهوم والمظاهر والأسباب، أبو سفيان مصطفى باحُّو السلاوي المغربي، الناشر: جريدة السبيل، المغرب، ط١، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م

١٦٨. المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها (٢/ ٨٢٥)، د. غالب بن علي عواجي، المكتبة العصرية الذهبية-جدة، ط١ ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م

١٦٩. مزاعم المستشرقين حول القرآن الكريم، الدكتور محمد مهر علي (المتوفى: ١٤٢٨هـ)، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

١٧٠. (المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم أصول الفقه ومقاصد الـــشريعة)، للدكتور/ عبد المجيد الصغير، القاهرة، مكتبة الأسرة، ٢٠١٠ .

١٧١. المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي، د. عجيل جاسم النشمي، الكويت، المجلس الـــوطني للثقافة والفنون والآداب، ط١ ١٤٠٤ = ١٩٨٤.

١٧٢. بنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، يونيو ١٩٩٦

١٧٣. (**بؤس البنيوية**) ليونارد جاكسون، ترجمة: ثائر ديب، دمشق، دار الفرقد، ط٢ ٢٠٠٨.

١٧٤. (التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمدادات)، لإبـــراهيم الـــسكران، ص ١٢-١٤، الرياض، دار الحضارة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣٥=٢٠١٤.

١٧٥. تأويل الظاهريات .. الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين ، د. حـــسن حنفي، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط١ ٢٠١٣

١٧٦. تجديد المنهج في تقويم التراث، د. طه عبد الرحمن، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١

١٧٧. التراث والتجديد، د. حسن حنفي

١٧٨. التعريفات، للشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت٨١٦هـــ)، بيروت، دار الكتـــاب العربي ، ط١ ، ١٤٠٥ هـــ .

١٧٩. تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثامنة، ٢٠٠٢

١٨٠. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الإمام الأكبر الشيخ مصطفى عبـــد الـــرازق، دار الكتـــاب المصري ودار الكتاب اللبناني

١٨١. جدل الأصول والواقع، د. حمادي ذويب، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٩

١٨٢. **جناية الشافعي: تخليص الأمة من فقه الأئمة**، زكريا أوزون، رياض الريس للكتب والنـــشر، ط١، يوليو ٢٠٠٥.

١٨٣. (حوار المشرق والمغرب) بين الدكتور حسن حنفي والدكتور محمد عابد الجابري، تليه سلسلة الردود والمناقشات، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط ١، ١٩٩٠

١٨٤. درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية: **تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)**، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

١٨٥. دراسات معرفية في الحداثة الغربية، للدكتور عبد الوهاب المسيري، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط١، ١٤٢٧ه = يناير ٢٠٠٦

١٨٦. رؤية المستشرقين والمستغربين لنشأة علم أصول الفقه وتفنيدها، أستاذنا الدكتور/ محمود عبد الرحمن عبد المنعم، بحث منشور بمجلة دار الإفتاء المصرية، العدد الثاني عشر (جمادى الأولى ١٤٣٣ه = إبريل ٢٠١٢م).

١٨٧. رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، المؤلف: أبو فهر، محمود محمد شاكر، مكتبة المدني، القاهرة، سنة النشر: ١٤٠٧ - ١٩٨٧ م

١٨٨. روح الحداثة .. المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية، د. طه عبد الرحمن، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦ .

١٨٩. **سلطة الإجماع**، د. حمادي ذويب، القاهرة، دار رؤية، ط١

١٩٠. (سلطة الثقافة الغالبة)، لإبراهيم السكران، الرياض، دار الحضارة للنشر والتوزيع، ط١ ١٤٣٥=٢٠١٤

١٩١. سلطة النص، عبد الهادي عبد الرحمن

١٩٢. الشاطبي .. قراءة معاصرة لنص قديم، نورة بو حناش، جداول للنشر والتوزيع، ط١.

١٩٣. الشافعي أصوليا بين الاتباع والابتداع، عبد المجيد الشرفي، مجلة الاجتهاد العددان ، السنة ٣، شتاء - ربيع ١٤١١- ١٩٩١م

١٩٤. الشبهات الثلاثون المثارة لإنكار السنة النبوية عرض وتفنيد ونقض، د. عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني (المتوفى: ١٤٢٩هـ)، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١ ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

١٩٥. الفكر العربي في معركة النهضة، د. أنور عبد الملك، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، دار الآداب، ط ٣، آب (أغسطس) ١٩٨١

١٩٦. **القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي** .. مقدمات في الخطاب والمنهج، عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي، ط: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١.

١٩٧. **قراءة في فكر التبعية،** محمد جلال كشك، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي.

١٩٨. قراءة النص الديني عند محمد أركون، عبد المجيد خليقي، بيروت، منتدى المعارف، ط١ ٢٠١٠.

١٩٩. مآلات الخطاب المدني، إبراهيم بن عمر السكران، مركز تفكر للبحوث والدراسات، ط٢ ١٤٣٨= ٢٠١٧.

٢٠٠. ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أقنعة التقديس، د. علي مبروك، القاهرة، دار رؤية، ط١، ٢٠٠٧م

٢٠١. مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق، د. حمادي ذويب، الدوحة، المركز العربي للأبحاث، ط١.

٢٠٢. المرايا المحدبة .. من البنيوية إلى التفكيك، د. عبد العزيز حمودة، الكويت، عالم المعرفة، ط١

٢٠٣. المعرفة والسلطة، قراءة في نشأة علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، د. عبد المجيد الصغير، القاهرة، دار رؤية، ط٢، ٢٠٠٩

٢٠٤. **معركة النص،** فهد بن صالح العجلان، مركز البيان للبحوث والدراسات، ط١ (جـ ١/ ١٤٣٣ هـ، جـ ٢/ ١٤٣٤ هـ)

٢٠٥. مقالات في الفقه: دراسات حول الشريعة للدكتور/ وائل حلاق، ترجمة وتحرير د. فهد الحمودي، بيروت ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٤ .

٢٠٦. **من النص إلى الواقع،** د. حسن حنفي، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، ط١، ٢٠٠٤

٢٠٧. المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تقديم وتحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود، الناشر: دار الكتب الحديثة، مصر

٢٠٨. **موجز دائرة المعارف الإسلامية (الاستشراقية)،** تحرير: م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد، ر. باسيت، ر. هارتمان، إعداد وتحرير وترجمة/ إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي، عبد الحميد يونس، ونخبة من أساتذة الجامعات المصرية والعربية، المراجعة والإشراف العلمي: أ. د. حسن حبشي، أ. د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، أ. د. محمد عناني، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ط: الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م.

٢٠٩. **موسوعة المستشرقين**، للدكتور عبد الرحمن بدوي، بـــيروت، دار العلـــم للملايـــين، ط١، شباط/فبراير ١٩٨٤ .

٢١٠. موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي .. عرض ونقد، د. أحمد قوشتي عبد الرحيم، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط١، ١٤٣٧=٢٠١٦ .

٢١١. **موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام: دراسة تحليلية نقديـــة**، د. محمد بن حجر القرني، مجلة البيان، الطبعة الأولى

٢١٢. **موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين**، د. صالح الدميجي، منشورات مجلـــة البيان، ١٤٣٣ ه

٢١٣. **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**، وائل حلاق، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط١

٢١٤. **النظريات العلمية الحديثة: مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها .. دراسة نقدية**، حسن بن محمد حسن الأسمري، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط١، ١٤٣٣ هـــ - ٢٠١٢ م.

٢١٥. **نقد الخطاب الاستشراقي .. الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية**، ساسي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، ط١.

٢١٦. **نقد المتن بين صناعة المحدثين ومطاعن المستشرقين**، نجم الدين عبد الرحمن خلف، (الريـــاض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م)، ط ١.

٢١٧. **نقد نظرية المدار .. إعادة رسم خارطة النظريات الغربية حول أصول الشريعة الإسلامية**، د. فهد الحمودي، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١ ٢٠١٤.

ثامنا– كتب متنوعة:

٢١٨. أبجد العلوم والوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تأليف: محمد صديق بـــن حـــسن خـــان القنوجي (ت١٣٠٧هـــ)، دار الكتب العلمية - بيروت — ١٩٧٨م، تحقيق: عبد الجبار زكار.

٢١٩. **أبجديات البحث في العلوم الشرعية: محاولة في التأصيل المنهجي**، د. فريد الأنصاري، الدار البيضاء، منشورات الفرقان، ط١، ذو القعدة ١٤١٧= أبريل ١٩٩٧.

٢٢٠. (**ابن رشد بين الغرب والإسلام**)، د. محمد عمارة، نهضة مصر، ط ٣، ٢٠٠٦

٢٢١. إحياء علوم الدين لحجة الإسلام الغزالي: محمد بن محمد، الطوسي (ت٥٠٥هـ)، بيروت، دار المعرفة.

٢٢٢. **الاستشراق: تاريخه وسياساته**، زكاري لوكمان، ترجمة: د. شريف يونس، القاهرة، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٧

٢٢٣. **الإسلام**، د. فضل الرحمن، ترجمة: د. حسون السراي، مراجعة وتقديم: د. عبد الجبار الرفاعي، بيروت وبغداد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ومركز دراسات فلسفة الدين، ط١، ٢٠١٧.

٢٢٤. (إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد)، مجموعة مؤلفين، تحرير د. عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٧-١٩٩٦

٢٢٥. الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، بتحقيق الدكتور محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.

٢٢٦. **الإمام الشافعي**، الشيخ مصطفى عبد الرازق، هدية مجلة الأزهر.

٢٢٧. (البحث العلمي: أساسياته النظرية، وممارسته العملية)، رجاء وحيد دويدري ، دار الفكر المعاصر-بيروت-لبنان-دار الفكر-دمشق-سورية، ط١ - جمادى الآخرة ١٤٢١ هـ- أيلول سبتمبر ٢٠٠٠م.

٢٢٨. **تاريخ الفلسفة الحديثة**، يوسف بطرس كرم [المتوفى: ١٩٥٩ م]، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة ٥

٢٢٩. التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية (٢/ ٨٩) فالح بن مهدي بن سعد بن مبارك آل مهدي، الدوسري (المتوفى: ١٣٩٢هـ)، مطابع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط٣، ١٤١٣هـ.

٢٣٠. **الحداثة السائلة**، زيجمونت باومان، ترجمة/ حجاج أبي جبر، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١.

٢٣١. **حركة الإصلاح في التراث الإسلامي**، شارل سان برو، ترجمة وتقديم: أ.د. أسامة نبيل، القاهرة ، المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٣ .

٢٣٢. الحضارة الإسلامية أسسها ووسائلها وصور من تطبيقات المسلمين لها ولمحات من تأثيرها في سائر الأمم، المؤلف: عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي (المتوفى: ١٤٢٥هـ)، دار القلم- دمشق، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م

٢٣٣. دراسات في الفلسفة المعاصرة، الدكتور زكريا إبراهيم ، القاهرة، مكتبة مصر، ط١ ١٩٦٨

٢٣٤. دستور العلماء للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، دار الكتب العلمية- لبنان / بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ط١، تحقيق: حسن هاني.

٢٣٥. الرومانسية، دونكان هيث وجودي بورهام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، سلسلة أقدم لك، ٤٣٤.

٢٣٦. شرح الأصول الخمسة: القاضي/ عبد الجبار بن أحمد، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له: الدكتور/ عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

٢٣٧. الشرق والغرب، رينيه جينو، مقدمة المترجم، القاهرة، مدارات للأبحاث، سبتمبر ٢٠١٨.

٢٣٨. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، د. عبد الوهاب المسيري، القاهرة، دار الشروق، ط٢، ١٤٢٦ = ٢٠٠٥.

٢٣٩. (**الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**)، د. إبراهيم بن عبد الله بو رشاشن، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠١٠.

٢٤٠. (**فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام**)، د. عبد المجيد الصغير، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ط١ ٢٠١١.

٢٤١. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، المؤلف: محمد البهي (المتوفى: ١٤٠٢هـ)، القاهرة، مكتبة وهبة، ط ١٠

٢٤٢. الفلسفة السياسية، د. أحمد داود أوغلو، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى.

٢٤٣. كتاب الكليات لأبي البقاء: أيوب بن موسى، الحسيني، الكفوي، الحنفي (ت ١٠٩٥هـ)، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٢٤٤. **كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي:** محمد علي بن شيخ علي بن محمد حامد بن محمد صابر، الفاروقي، السني، الحنفي (ت بعد ١١٥٨هـ)، بتحقيق د. علي دحروج، لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م .

٢٤٥. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة ، مصطفى بن عبد الله (ت ١٠٦٧ هـ) ، مكتبة المثنى.

٢٤٦. (**الكلمات المفاتيح: معجم ثقافي ومجتمعي**)، ريموند ويليامز، ترجمة نعيمان عثمان، تقـــديم: طلال أسد و محمد بريري، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠٠٥.

٢٤٧. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١ ، ١٩٩٨

٢٤٨. (المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام)، فهمي جدعان، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث، ط ٣، ٢٠١٤

٢٤٩. **مدارات الحداثة**، الدكتور محمد سبيلا، بيروت، الشبكة العربيـــة للأبحـــاث والنـــشر، ط١ ٢٠٠٩.

٢٥٠. مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، د. جورج طرابيشي، بيروت، دار الساقي

٢٥١. (**المزدكية هي أصل الاشتراكية**)، عبد اللطيف بن علي بن أحمد بن محمد السلطاني القنطري الجزائري (المتوفى: ١٤٠٤هـــ)، دار الكتاب، الدار البيضاء، ط١، ١٣٩٤ هـــ - ١٩٧٤ م

٢٥٢. **مسألة الاحتجاج بالشافعي**، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهـــدي الخطيـــب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـــ)، المحقق: خليل إبراهيم ملا خاطر، الناشر: المكتبة الأثرية — باكستان

٢٥٣. مفاتيح العلوم، محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله، الكاتب البلخي الخوارزمي (المتـــوفى: ٣٨٧هـــ)، المحقق: إبراهيم الأبياري، الناشر: دار الكتاب العربي، ط٢.

٢٥٤. مناهج البحث في العلوم السياسية، دكتور محمد محمود ربيع، مكتبة الفلاح- الكويـــت، ط٢ ١٤٠٧هــ- ١٩٨٧م

٢٥٥. المنطق وتجديد الخطاب الديني، الأستاذ الدكتور عبد العزيز سيف النصر عبد العزيز، الأزهـــر الشريف، هيئة كبار العلماء، ملحق بمجلة الأزهر، عدد: صفر ١٤٣٨=نوفمبر ٢٠١٦

٢٥٦. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي

٢٥٧. موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، د. عبد الحليم محمود، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، مكتبة الأسرة ٢٠٠٣

٢٥٨. نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، المحقق: رشيد بن حسن الألمعي، ط١ ١٤١٨هـــ - ١٩٩٨م

٢٥٩. نمو الإنسان من مرحلة الجنين إلى مرحلة المسنين، آمال صادق - فؤاد أبو حطب، مكتبة الأنجلو المصرية.

٢٦٠. (نموذج المستعمر للعالم: الانتشار الجغرافي وتاريخ المركزية الأوربية)، جي. إم. بلاوت، ترجمة: هبة الشايب، مراجعة: فيصل يونس، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط١ ٢٠١٠.

٢٦١. (هكذا ظهر جيل صلاح الدين، وهكذا عادت القدس) للدكتور. ماجد عرسان الكيلاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: ١٤٠٤-١٩٩٤.

٢٦٢. (**وَا مُحَمَّدَاهُ ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلۡأَبۡتَرُ﴾**)، أبو التراب سيد بن حسين بن عبد الله العفاني، دار العفاني، مصر، ط١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

تاسعًا: المقالات والدوريات:

٢٦٣. أبعاد التخريب العلماني: محمد أركون.. أنموذجاً، بقلم: د. أحمد إبراهيم خضر، مجلة البيان (عدد ١٢٣/ص ٤٦)

٢٦٤. الأساس الإلحادي للمفاهيم الغربية، د. أحمد إبراهيم خضر. مجلة البيان (٢٢٣/ ٢٩).

٢٦٥. الإسلام هو القرآن وحده، محمد توفيق صدقي، مقال منشور بمجلة المنار.

٢٦٦. الاستشراق في أزمة، د. أنور عبد الملك، مجلة ديوجين.

٢٦٧. تاريخ المصاحف، محمد توفيق صدقي، مجلة المنار (١٠/ ١٢٩)

٢٦٨. رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، د. رضوان السيد، مكتبة الإسكندرية، سلسلة مراصد.

٢٦٩. العلمانية من منظور معرفي، عبد العزيز بن محمد التميمي، مجلة البيان (١٥٢/ ١١٦).

٢٧٠. الغارة التنصيرية على أصالة القرآن الكريم، عبد الراضي محمد عبد المحسن، من ضمن بحوث: ندوة: عناية المملكة العربية السعودية بالقرآن الكريم وعلومه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة

٢٧١. الغزو المصطلحي، عبد السلام البسيوني. مجلة البيان (١٣٧/ ١٣٤)

٢٧٢. المؤتمر العالمي لتوجيه الدعوة وإعداد الدعاة، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السنة ٩، العدد٤ - ربيع أول ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

عاشرًا – المراجع الأجنبية:

٢٧٣. Joseph lowry : ((the legal-theoretical content of the Risala of mohammad b. idris al – shafi'i))

٢٧٤. (University of pennsylvania ١٩٩٩ ٤٧١ ff)

٢٧٥. Norman Calder, "Ikhtiliif and Ijmii' in Shafi'i's Risiila", Studia lslamica, ٥٨

٢٧٦. ٥٧ :(١٩٨٤)ff

٢٧٧. W. B. Hallaq., "Was Al-Shilfi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence ،"؟

٢٧٨. International Journal of Middle East Studies, ٢٥ (١٩٩٣): ٥٨٧-٦٠٥

٢٧٩. Zafar Ishaq Ansari, "Islamic Juristic Terminology before Shafi: A Semantic

٢٨٠. Analysis with Special Reference to Kufa", Arahica, ١٩ (١٩٧٢), ٢٥٩ ff..

٢٨١.Joseph E. Lowry, 'The Legal Hermeneutics of Al-Shafi'i and Ibn Qutayba : A Reconsideration', .Islamic Law and Society, Brill, Leiden, ٢٠٠٤, ١١, ١, ١-٤١.

٢٨٢. Joseph E. Lowry, Early Islamic Legal Theory : The Risāla of Mu□ammad ibn Idrīs al-Shāfi▪ ī, Brill, Leiden, ٢٠٠٧, ١١, ١, ١-٤١

حادي عشر: روابط على الشبكة العنكبوتية

٢٨٣. الليبرالية والاستشراق والإسلام، طلال أسد، على الرابط:

http://www.nooonbooks.com/media/downloadable/files/links/f/i/pages/file_٤_٢٣/OEBPS/almaniyya-mumanaa-١٤.html.

٢٨٤. ثناء على الاستشراق، د. هاشم صالح، على الرابط:

thaqafat.com/٢٠١٤/٠٢/٢٢٥٩٣/

٢٨٥. مقال: (وائل حلاق.. فيلسوف التشريع الإسلامي)، د. مصطفى بوكرن، على الرابط:

https://www.hespress.com/writers/٢٧٤٥٧٩.html

https://translate.google.com/translate?hl=ar&sl=en&u=https://www.sas.upenn.edu/religious_studies/faculty/lowry&prev=search

https://www.youtube.com/watch?v=bG_raGmT١i٠.

٢٨٦.حوار مع الدكتور (بنسالم حميش) على قناة فرانس ٢٤ بعنوان: (**أركون كان رئيسًا للمدجَّنين الجدد**)، على الرابط:

https://www.youtube.com/results?search_query=%D٨٪AD%D٩٪٨٥٪D٩٪٨A%D٨٪B٤+٪D٨٪A٣٪D٨٪B١٪D٩٪٨٣٪D٩٪٨٨٪D٩٪٨٦

٢٨٧.(في إشكالية العقل المكوِّن والعقل المكوَّن)، غالب حسن الشابندر، مقال بحثي، بجريدة (إيلاف) الإلكترونية، على الرابط:

https://elaph.com/Web/ElaphWriter/٢٠٠٩/٩/٤٨٤٩٧٤.html

https://www.youtube.com/results?search_query=%D٨٪AD%D٩٪٨٥٪D٩٪٨A%D٨٪B٤+٪D٨٪A٣٪D٨٪B١٪D٩٪٨٣٪D٩٪٨٨٪D٩٪٨٦

ثاني عشر- مقدمات وتعريفات:

٢٨٨. د. فهد الحمودي، مقدمة كتاب مقالات في الفقه، لوائل حلاق.

٢٨٩. مقدمة المترجم أحمد الموصللي لتاريخ النظريات الفقهية لوائل حلاق.

٢٩٠. مقدمات وحواشي هاشم صالح على كتب الدكتور محمد أركون.

فهرس المحتويات

شكر وتقدير ٢
المقدمة ٤
أهمية البحث ١٠
مشكلة البحث وأسئلته ١٥
الدراسات السابقة ١٨
منهج البحث ٢٣
صعوبات البحث ٣١
خطة البحث ٣٣
تمهيد ٣٧
في: التعريف بمفردات البحث ٣٧
المحور الأول ٣٧
تمهيد عن الإمام الشافعي، وتكوينه الشخصي والعلمي ٣٧
المحور الثاني ٥٥
تمهيد عن كتاب الرسالة ٥٥
المحور الثالث ٦٠
التعريف بـــ(المنظور) موضوع البحث ٦٠
المحور الرابع ٦٤
تمهيد في التعريف بـــ(الدراسة التحليلية التقويمية) ٦٤
الفصل الأول ٦٨
التعريف بالقراءات الاستشراقية والحداثية التغريبية، وتاريخها، وأهم مدارسها ٦٨
المبحث الأول ٦٩
تاريخ المراجعات النقدية لعلم الأصول ومصنفاته: من رسالة الشافعي وحتى الآن ٦٩
المطلب الأول ٧١
حركة المراجعات النقدية في تاريخ علم الأصول: ٧١
من رسالة الشافعي إلى إرهاصات الإحياء الإسلامي المعاصر ٧١
المطلب الثاني ٧٥
حركة المراجعات النقدية الحديثة لعلم الأصول ٧٥

بين: تيار الإحياء الإسلامي، والتيارات الاستشراقية والتغريبية ٧٥
المبحث الثاني ٨١
مدارس القراءات الاستشراقية والحداثية، وأعلامها الذين تعرضوا لعلم الأصول.............. ٨١
المطلب الأول... ٨٢
المدرسة المستشرِقة، وأبرز أعلامها الذين تعرضوا لعلم الأصول ٨٢
الفرع الأول.. ٨٣
مفهوم (الاستشراق) و(المستشرِق) ٨٣
الفرع الثاني ٨٧
خطورة الاستشراق ٨٧
الفرع الثالث ٩٠
صور الاستشراق "المغفول عنها" ٩٠
الفرع الرابع... ٩١
الاستشراق والعلمانية ٩١
الفرع الخامس ٩٥
نبذة عن نشأة الاستشراق وتاريخه ٩٥
الفرع السادس.. ٩٩
أبنية الاستشراق ومراحله ٩٩
الفرع السابع ١٠٢
تقييم موجز للحركة الاستشراقية ١٠٢
الفرع الثامن:...١٠٧
هل انتهى الاستشراق؟ ١٠٧
الفرع التاسع ١١٠
تعريف بأهم المستشرقين الذين عنوا بعلم الأصول.........................١١٠
المطلب الثاني ١١٦
المدرسة الحداثية التغريبية وأبرز أعلامها الذين تعرضوا لعلم الأصول ١١٦
الفرع الأول: التعريف بالمدرسة الحداثية التغريبية........................١١٦
الفرع الثاني: التعريف بأهم أعلام المدرسة الحداثية التغريبية ١١٩
المبحث الثالث...١٣٠
الخلفيات المؤثرة في قراءات المنظور الاستشراقي للأصول وكتاب الرسالة.....................١٣٠

المطلب الأول.. ١٣٥
أثر الفلسفة الغربية في تشكيل قراءات المنظور الاستشراقي لعلم الأصول ورسالة الشافعي ١٣٥
المطلب الثاني ١٤٠
أثر الألسنيات الغربية الحديثة في توجيه قراءات المنظور الاستشراقي ١٤٠
المطلب الثالث ١٤٦
أثر النظرية التاريخية الغربية في تشكيل قراءات المنظور الاستشراقي لعلم الأصول ١٤٦
المطلب الرابع.. ١٥٢
حقيقة انتساب قراءات المنظور الاستشراقي للفكر الاعتزالي..................................... ١٥٢
الفرع الأول.. ١٥٢
(التَعضِيَة)() الاستشراقية للتراث الإسلامي، وتوظيفها في علمنة الدين وعلم الأصول............. ١٥٢
الفرع الثاني تقنية الاحتكار الاستشراقي للمدارس العقلية الإسلامية............................ ١٥٨
الفرع الثالث: تزييف انتساب الفكر الاستشراقي والتغريبي للمدارس العقلية الإسلامية........... ١٥٩
الفصل الثاني... ١٦٩
موقف قراءات المنظور الاستشراقي من علم الأصول إجمالا، ومناقشته ١٦٩
المبحث الأول ١٦٩
إشكاليات الحالة الراهنة لعلم الأصول في قراءات المنظور الاستشراقي ١٦٩
المطلب الأول... ١٧٠
حاجة أصول الفقه إلى التقويم في رؤية القراءات التغريبية....................................... ١٧٠
المطلب الثاني ١٧٥
مأزق العقل الأصولي الإسلامي في نظر العصرانيين، ومناقشته ١٧٥
المبحث الثاني ١٨٢
سمات وخصائص علم الأصول في قراءات المنظور الاستشراقي ١٨٢
المطلب الأول... ١٨٢
دعوى بشرية المنتَج الأصولي وتوظيفها في القراءات التغريبية(). ١٨٢
المطلب الثاني ١٨٩
قطعية أصول الفقه في رؤية القراءات التغريبية.. ١٨٩
المبحث الثالث.. ١٩٦
مطاعن المنظور الاستشراقي في علم الأصول إجمالا، وتفنيدها ١٩٦
المطلب الأول... ١٩٦
دعوى تهافت النصوص التأصيلية، ومناقشتها ١٩٦

المطلب الثاني ٢٠٠
دعوى تقييد علم الأصول للعقل العربي، وتفنيدها ٢٠٠
المطلب الثالث ٢٠٢
دعوى التوظيف الإيديولوجي للمفاهيم الأصولية، ومناقشتها ٢٠٢
الفصل الثالث ٢٠٦
الموقف الإجمالي من رسالة الشافعي في القراءات الاستشراقية، ومناقشته ٢٠٦
المبحث الأول ٢٠٧
مناهج المستشرقين والتغريبيين في دراسة ونقد رسالة الشافعي، ومناقشتها ٢٠٧
المطلب الأول ٢٠٧
مسالك المستشرقين والتغريبيين في التعامل مع أصول الشافعي ٢٠٧
الفرع الأول ٢٠٨
مسلك إسقاط مفهوم (النص المقدس) على نصوص الشافعي ٢٠٨
الفرع الثاني ٢١٣
منهجية (التسييس)، وربط الرسالة الشافعية وأصول الفقه بالظروف التي دونت فيها ٢١٣
الفرع الثالث ٢٢٠
مسلك التحليل النفسي (الفرويدية) في التعامل مع الشافعي وتحليل أصوله ورسالته ٢٢٠
الفرع الرابع ٢٢٣
منهج (تاريخية النص) مسلكا في التعامل مع أصول الشافعي ٢٢٣
الفرع الخامس ٢٢٩
منهج (التوفيد) في التعامل مع أصول الشافعي ٢٢٩
الفرع السادس ٢٣١
منهج (التشطير) في التعامل مع أصول الشافعي ٢٣١
المطلب الثاني ٢٣٤
تقييم عام للمنهج الاستشراقي والتغريبي في التعامل مع أصول الشافعي ٢٣٤
المبحث الثاني ٢٤٤
الباعث على نقد رسالة الشافعي عند المستشرقين والتغريبيين ٢٤٤
المبحث الثالث ٢٥١
رؤية المستشرقين والتغريبيين لمكانة كتاب الرسالة وأثره في علم الأصول ٢٥١
المطلب الأول ٢٥١
دعوى تأثير رسالة الشافعي في تضخيم سلطة السلف، ومناقشتها ٢٥١

المطلب الثاني ٢٥٦
أثر رسالة الشافعي في توحيد السلطة العلمية في رؤية المنظور الاستشراقي، ومناقشته ٢٥٦
المطلب الثالث ٢٥٩
دعوى احتكار الشافعي للوظيفة القانونية والتشريعية، وتفنيدها...........................٢٥٩
المطلب الرابع...٢٦٥
دعوى مسؤولية الشافعي عن عقم علم الأصول، وتفنيدها ٢٦٥
المبحث الرابع...٢٧٠
رؤية المستشرقين والتغريبيين لخلفيات تدوين الرسالة الشافعية، وتفنيدها.....................٢٧٠
المطلب الأول...٢٧٠
ممهدات عمل الشافعي في الرسالة في الرؤى التغريبية ٢٧٠
المطلب الثاني ٢٧٦
رؤية الحداثيين للسياق التاريخي الذي نشأت فيه رسالة الشافعي، ومناقشتها ٢٧٦
الفرع الأول...٢٧٦
عرض مضمون الدعوى ٢٧٦
الفرع الثاني ٢٧٧
نقد وتقويم رؤية المنظور الاستشراقي للسياق التاريخي الذي تشكلت فيه رسالة الشافعي وأثره المزعوم في مضمون الرسالة الشافعية ٢٧٧
المطلب الثالث ٢٨١
ربط الحداثيين بين رسالة الشافعي ورسالة الصحابة لابن المقفع، ومناقشته.......................٢٨١
المبحث الخامس..٢٨٧
تصور المستشرقين والمستغربين للعمل الذي قام به الشافعي في الرسالة، ومناقشته................٢٨٧
المطلب الأول...٢٨٨
تصور البحث للعمل الذي قام به الشافعي في الرسالة.....................................٢٨٨
الفرع الأول...٢٨٩
رسالة الشافعي وصياغة المنهج العلمي عند المسلمين.......................................٢٨٩
الفرع الثاني ٣١٤
تحليل مضمون رسالة الشافعي، وبيان الحاجة إلى المنهجية الشافعية..........................٣١٤
المطلب الثاني ٣٢٢
تقييم المستشرقين والتغريبيين للعمل الذي قام به الشافعي في الرسالة ٣٢٢

المطلب الثالث ٣٢٦
نقد رؤية المستشرقين والتغريبيين للعمل الذي قام به الشافعي في الرسالة.................... ٣٢٦
المبحث السادس ٣٣٣
مطاعن المستشرقين والتغريبيين في منهج الشافعي في الرسالة، وتفنيدها ٣٣٣
المطلب الأول.. ٣٣٣
دعوى التعالي في المنهج عند الشافعي، ومناقشتها ٣٣٣
المطلب الثاني ٣٤٢
اتهام الشافعي بعدم الحيادية، وتفنيده ٣٤٢
المطلب الثالث ٣٥٠
دعوى خروج الشافعي عن نهج السلف في الاستدلال، ومناقشتها ٣٥٠
المطلب الرابع... ٣٥٣
دعوى اضطراب المصطلح عند الشافعي ومناقشتها ٣٥٣
المطلب الخامس.. ٣٥٦
دعوى تمسك المنهج الشافعي بحرفية النصوص، وإهمال المقاصد، ومناقشتها ٣٥٦
المبحث السابع... ٣٦٠
مقارنات المستشرقين والتغريبيين بين الشافعي وأضرابه، ومناقشتها.............................. ٣٦٠
المطلب الأول.. ٣٦٠
المقارنة بين الشافعي والشاطبي، ودوافعها الفكرية ٣٦٠
الفرع الأول.. ٣٦٠
تحليل مضمون المقارنة بين الشافعي والشاطبي.. ٣٦٠
الفرع الثاني ٣٦٢
نقد المقارنة الحداثية بين الشاطبي والشافعي ٣٦٢
المطلب الثاني ٣٩١
المقارنة الحداثية بين الشافعي وديكارت، ومناقشتها ٣٩١
الفرع الأول.. ٣٩١
تحليل مضمون المقارنة بين الشافعي وديكارت في ميدان تطوير المنهج العلمي بأوربا والعالم الإسلامي.. ٣٩١
الفرع الثاني ٣٩٥
مناقشة المقارنة بين الشافعي وديكارت في صياغة المنهج العلمي ٣٩٥
الفصل الرابع ٣٩٩
رؤى المستشرقين والتغريبيين في آراء الشافعي في مباحث الأحكام، ومناقشتها ٣٩٩

المبحث الأول ٣٩٩
الطعن في تقسيم الشافعي للأحكام الشرعية، ومناقشته ٣٩٩
المطلب الأول.. ٣٩٩
عرض مضمون المطاعن في تقسيم الشافعي للأحكام الشرعية........................ ٣٩٩
المطلب الثاني ٤٠٠
مناقشة النقد الوارد على تقسيم الشافعي للأحكام الشرعية ٤٠٠
المبحث الثاني ٤٠٤
رؤية المنظور التغريبي في تفسير الفرض عند الشافعي، وتفنيدها ٤٠٤
المطلب الأول.. ٤٠٤
عرض وتحليل مضمون الدعوى ٤٠٤
المطلب الثاني ٤٠٨
تفنيد دعوى (الفرض ما ثبت بالقرآن)، وتبرئة الشافعي مما نسب إليه........................ ٤٠٨
الفصل الخامس ٤١٧
رؤى المستشرقين والتغريبيين في آراء الشافعي في مباحث المصادر والأدلة، وتفنيدها ٤١٧
المبحث الأول ٤١٩
انتقادات المستشرقين والمستغربين لتصور الشافعي للأدلة الشرعية، ومناقشتها ٤١٩
المطلب الأول.. ٤٢٠
الطعن في ترتيب الشافعي للأدلة الشرعية ومناقشته ٤٢٠
المطلب الثاني ٤٢٦
نقد اتساع مفهوم النص عند الشافعي، وتفنيده ٤٢٦
المبحث الثاني ٤٢٩
انتقادات المستشرقين والمستغربين لتقرير الشافعي حجية الأدلة الشرعية، ومناقشتها............ ٤٢٩
المطلب الأول.. ٤٢٩
الطعن في تأسيس الشافعي لسلطة النص، وتفنيده ٤٢٩
المطلب الثاني ٤٣٥
الطعن في تأسيس الشافعي لمبدأ تضمن النص حلولا لكل المشكلات، وتفنيده ٤٣٥
المطلب الثالث ٤٣٨
الطعن في تأصيل الشافعي لحجية العمل بالظن، ومناقشته ٤٣٨
المبحث الثالث.. ٤٤٢
رؤى المستشرقين والمستغربين في آراء الشافعي في مباحث السنة، ومناقشتها ٤٤٢

المطلب الأول.. ٤٤٢
الطعن في مفهوم السنة عند الشافعي، ومناقشته ٤٤٢
الفرع الأول.. ٤٤٣
طعن المنظور الاستشراقي في اعتبار الشافعي السنة وحيا، ومناقشته ٤٤٣
الفرع الثاني ٤٤٩
النقد الحداثي لتفسير الشافعي (الحكمة) بالسنة، ومناقشته ٤٤٩
الفرع الثالث ٤٥٥
الطعن في موقف الشافعي من سنة العادة، ومناقشته ٤٥٥
المطلب الثاني ٤٥٧
الطعن في موقف الإمام الشافعي من حجية السنة، وتفنيده ٤٥٧
المطلب الثالث ٤٦٥
نقد موقف الشافعي من أقسام الخبر، ومناقشته.................................. ٤٦٥
الفرع الأول.. ٤٦٥
الطعن في موقف الشافعي من المتواتر، ومناقشته................................ ٤٦٥
الفرع الثاني ٤٧١
الطعن في إثبات الشافعي خبر الواحد، ومناقشته ٤٧١
المطلب الرابع.. ٤٧٦
نقد شروط الشافعي لقبول الخبر، ومناقشته.................................... ٤٧٦
الفرع الأول.. ٤٧٦
الطعن في شروط الشافعي لقبول أخبار الآحاد، ومناقشته ٤٧٦
الفرع الثاني ٤٨٤
الطعن في شروط الشافعي لاتصال السند، ومناقشته ٤٨٤
الفرع الثالث ٤٨٥
الطعن في شروط الشافعي لقبول المرسل، ومناقشته............................. ٤٨٥
المطلب الخامس ٤٨٩
نقد موقف الشافعي من علاقة السنة بالقرآن، ومناقشته.......................... ٤٨٩
الفرع الأول.. ٤٨٩
الطعن في استقلال السنة بتشريع الأحكام، ومناقشته ٤٨٩
الفرع الثاني ٤٩٣
الطعن في موقف الشافعي من نسخ القرآن بالسنة والعكس، ومناقشته.............. ٤٩٣

المبحث الرابع.. ٤٩٦
انتقادات المستشرقين والمستغربين لآراء الشافعي في مباحث الإجماع، ومناقشتها ٤٩٦
تمهيد: في الإجماع وانعقاده() ٤٩٧
المطلب الأول.. ٥٠١
الطعن في مفهوم الشافعي للإجماع، ومناقشته.. ٥٠١
الفرع الأول.. ٥٠١
عرض مضمون الدعوى ٥٠١
الفرع الثاني ٥٠٢
تقييم وتقويم نقد المنظور الاستشراقي لمفهوم الإجماع عند الشافعي ٥٠٢
المطلب الثاني ٥٠٥
دعوى الخلط بين الإجماع والتواتر عند الشافعي، ومناقشتها................................ ٥٠٥
الفرع الأول.. ٥٠٥
عرض مضمون الدعوى ٥٠٥
الفرع الثاني ٥٠٥
نقد دعوى الخلط بين الإجماع والتواتر في رسالة الشافعي.................................. ٥٠٥
المطلب الثالث ٥٠٧
دعوى اختراع الشافعي حجية الإجماع، وتفنيدها... ٥٠٧
الفرع الأول.. ٥٠٧
عرض مضمون الدعوى.. ٥٠٧
الفرع الثاني ٥٠٩
تقييم وتقويم نقد المنظور الاستشراقي لحجية الإجماع() عند الشافعي ٥٠٩
المطلب الرابع.. ٥١٣
دعوى توظيف الشافعي لمفهوم العصمة في تأسيس حجية الإجماع، ومناقشتها.................. ٥١٣
الفرع الأول.. ٥١٣
عرض مضمون الدعوى.. ٥١٣
الفرع الثاني ٥١٤
نقد وتقويم دعوى توظيف الشافعي لمفهوم العصمة في تأسيس حجية الإجماع ٥١٤
المبحث الخامس.. ٥١٦
مطاعن المستشرقين والمستغربين في آراء الشافعي في مباحث القياس، ومناقشتها.................. ٥١٦

المطلب الأول ٥١٧
نقد موقف الشافعي من القياس، ومناقشته(). ٥١٧
الفرع الأول ٥١٧
عرض مضمون الدعوى ٥١٧
الفرع الثاني ٥١٨
نقد مضمون الدعوى ٥١٨
المطلب الثاني ٥٢٢
نقد تسوية الإمام الشافعي بين القياس والاجتهاد، ومناقشته ٥٢٢
الفرع الأول ٥٢٢
عرض مضمون الدعوى ٥٢٢
الفرع الثاني ٥٢٣
نقد مضمون الدعوى ٥٢٣
المطلب الثالث ٥٢٧
نقد تأخير القياس عن خبر الواحد، ومناقشته ٥٢٧
الفرع الأول ٥٢٧
عرض مضمون الدعوى ٥٢٧
الفرع الثاني ٥٢٧
نقد مضمون الدعوى ٥٢٧
المطلب الرابع ٥٣٠
نقد وظيفة القياس في منظومة الشافعي الأصولية، ومناقشته ٥٣٠
الفرع الأول ٥٣٠
عرض وتحليل مضمون الدعوى ٥٣٠
الفرع الثاني ٥٣٢
نقد وتقويم تصور المنظور الاستشراقي لوظيفة القياس في منظومة الشافعي ٥٣٢
المطلب الخامس ٥٣٥
نقد أقسام القياس عند الشافعي، ومناقشته ٥٣٥
الفرع الأول ٥٣٥
عرض مضمون الدعوى ٥٣٥
الفرع الثاني ٥٣٦
تقييم وتقويم نقد المنظور الحداثي لأقسام القياس عند الشافعي ٥٣٦

المبحث السادس ٥٣٨
مطاعن المستشرقين والمستغربين في آراء الشافعي في مباحث الأدلة المختلف فيها، ومناقشتها ٥٣٨
المطلب الأول ٥٣٨
نقد موقف الشافعي من الاستحسان، ومناقشته ٥٣٨
الفرع الأول ٥٤٤
تفسير المستشرقين والمستغربين لرفض الشافعي حجية الاستحسان، ومناقشته ٥٤٤
الفرع الثاني ٥٥٠
اتهام د. محمد أركون للشافعي بالحط من قيمة الاستحسان، ومناقشته ٥٥٠
المطلب الثاني ٥٥٢
نقد موقف الشافعي من اجتهادات الصحابة وإجماعهم، ومناقشته ٥٥٢
الفرع الأول ٥٥٢
عرض مضمون الدعوى ٥٥٢
الفرع الثاني ٥٥٣
نقد مضمون الدعوى ٥٥٣
المطلب الثالث ٥٥٦
دعوى إهمال الشافعي اعتبار المصلحة، وتفنيدها ٥٥٦
الفرع الأول ٥٥٦
عرض مضمون الدعوى ٥٥٦
الفصل السادس ٥٦٣
رؤى المستشرقين والمستغربين في آراء الشافعي في مباحث الدلالات، ومناقشتها ٥٦٣
المبحث الأول ٥٦٤
دعوى تناقض الشافعي في تصوره للغة، ومناقشتها ٥٦٤
المبحث الثاني ٥٦٧
دعوى الانحياز الإيديولوجي للقرَشية ومناقشتها ٥٦٧
المبحث الثالث ٥٧٣
نقد مفهوم البيان عند الشافعي، ومناقشته ٥٧٣
المبحث الرابع ٥٨٥
نقد قول الشافعي ببقاء العام على عمومه، ومناقشته ٥٨٥
الفصل السابع ٥٨٧
رؤى المستشرقين والمستغربين في آراء الشافعي في مباحث الاجتهاد والتقليد، ومناقشتها ٥٨٧

المبحث الأول ٦٠١
اتهام د. محمد أركون للشافعي بالحط من قيمة الاجتهاد، ومناقشته ٦٠١
المبحث الثاني ٦٠٤
نقد شروط الشافعي في المجتهد، ومناقشته ٦٠٤
المبحث الثالث ٦٠٨
نقد حصر الشافعي آيات الأحكام، ومناقشته(). ٦٠٨
المبحث الرابع ٦١١
نقد إدخال الشافعي صاحب الحكم في مجال الاجتهاد، ومناقشته ٦١١
الفهارس ٦٢٥
أولا: فهرس الآيات القرآنية ٦٢٦
ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية ٦٣٢
ثالثا: فهرس الأشعار ٦٣٣
رابعا: فهرس الأعلام ٦٣٤
خامسا: فهرس المراجع ٦٣٦
خامسا: فهرس المراجع ٦٣٦
فهرس المحتويات ٦٦١